



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**Escuela Nacional de Estudios Profesionales  
ACATLAN**

**RELACION ENTRE EL INSTINTO Y EL  
CONCEPTO DE MORALIDAD EN NIETZSCHE**

**T E S I S**

**PARA OBTENER LA LICENCIATURA EN  
F I L O S O F I A  
P R E S E N T A**

**MARIA DE LOS ANGELES GALVAN PORTILLO**

**Asesor: Lic Antonio Marino López**

**ACATLAN, MEXICO**





Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

# TESIS CON FALLA DE ORIGEN

## INDICE

	Pag.
Introducción	
1. El instinto .....	7
1.1. Relación entre lo orgánico y lo inor- gánico .....	51
1.2 Relación entre cuerpo y cuerpo humano.	64
1.3 El instinto en el marco del cuerpo hu- mano .....	75
1.4 El instinto como voluntad de poder ...	87
2. La razón .....	92
2.1 Relación entre cuerpo humano y razón..	99
2.2 Razón y voluntad de poder .....	104
2.3 La razón y el instinto .....	112
3. La moralidad .....	116
3.1 Concepto de libertad .....	129
Conclusión .....	137
Notas .....	141
Bibliografía .....	146

## INTRODUCCION

El problema de la moral en la filosofía de Nietzsche ha sido quizás el más comentado por los autores posteriores habiendo, por tanto, múltiples interpretaciones al respecto. A partir de la revisión de algunas de estas interpretaciones surgió la motivación para la realización de este trabajo, en el cual se pretende abordar el tema tomando como fundamento la manera en que según Nietzsche se relacionan los instintos y la razón. Son evidentes las implicaciones que en el terreno de la ética y en general de la antropología filosófica tiene cualquier planteamiento que intente cancelar el dualismo en la concepción del hombre que ha caracterizado a la mayor parte de las corrientes filosóficas. Tal es el caso de la filosofía de Nietzsche, y es por ello que, desde mi punto de vista, resulta de fundamental importancia rastrear el argumento con el que este filósofo realiza tal cancelación.

La obra que sirvió de base para la obtención de las ideas de Nietzsche fue Más Allá del Bien y del Mal, debido a que en esta obra encontré más claramen

te delineado el pensamiento del autor en función de la relación instintos-razón. Sin embargo, se utilizaron también otras obras, mismas que se encuentran mencionadas en la bibliografía de este trabajo, para apoyar la interpretación de dichas ideas. No quedan excluidas las obras que por las condiciones de su publicación (después de la muerte del autor) han sido motivo de controversias en lo que se refiere a la autenticidad del pensamiento del filósofo, como es el caso de la Voluntad de Poderío y de El Anticristo; aunque su utilización se ha subordinado a las ideas extraídas de la obra que hemos señalado como básica.

En cuanto a la manera de trabajar los textos de Nietzsche para obtener el argumento que en este trabajo presento puedo sintetizarla en los siguientes pasos: en primer lugar la lectura e interpretación de los aforismos relacionados, en mi opinión, directa o indirectamente con el problema de la moral; en segundo lugar, la sistematización u ordenación lógica de las ideas extraídas y, por último, un análisis de algunas implicaciones de estas ideas, así como -a

consecuencias del argumento en general. Considero importante señalar que, si bien el encontrar a simple vista una secuencia lógica de los planteamientos de Nietzsche es imposible debido al estilo asistemático de éste, no creo que lo sea interrogando a los textos con un poco más de detenimiento. De hecho, este estilo es una consecuencia lógica de algunos de sus principios.

Por otra parte, el trabajo consta de tres capítulos donde el primero de ellos está dedicado a la concepción del instinto. En este primer capítulo se hace una especie de introducción histórica en la cual se exponen brevemente las ideas respecto al instinto y a su relación con la razón que se dieron en algunos filósofos anteriores a Nietzsche. La razón por la cual se mencionan específicamente algunos autores y no otros se debe a que, desde mi punto de vista, Nietzsche los tiene más presentes, siendo bastante clara en ocasiones la referencia que hace a ellos. Quedan excluidos, sin embargo, autores como Kant y Spinoza porque al no tratarse de una introducción--

histórica al concepto de moralidad, sino básicamente al de instinto, estos autores no ofrecen consideraciones importantes con las que dialogue Nietzsche. El objetivo, por tanto, de esta pequeña exposición de las ideas de estos pensadores es facilitar el esclarecimiento de algunas afirmaciones del filósofo que nos ocupa que tienen una vinculación, a veces no tan clara, con ellas. Después de esta introducción se dan ya propiamente los elementos que intervienen en la configuración de una definición del instinto en Nietzsche.

Las consideraciones acerca del instinto conducen al análisis del concepto de razón, tema tratado en el segundo capítulo de este trabajo.

Por último, el tercer capítulo está dedicado a las consecuencias que a partir de la idea de instinto y de su relación con la idea de razón se dan para la formulación de un concepto de moral.

Debido a que el tema de la moral en la obra de Nietzsche es muy amplio y puede abordarse desde distintas perspectivas, considero conveniente señalar -



que el argumento aquí presentado contempla solamente la concepción de la moral como derivada de la concepción de ser humano. Esto significa que la moral es entendida como un producto racional, por lo cual su validez queda subordinada al análisis de la razón. -- Esta a la vez es ubicada en relación con el instinto en el marco de los elementos que constituyen al ser humano, donde el cuerpo humano, como es evidente, -- ocupa un papel fundamental. Este es, por tanto, el enfoque que se le da al concepto de moral en el presente trabajo. Así, mediante el esclarecimiento de conceptos tales como organismo, cuerpo humano, instinto, razón y libertad se obtiene un planteamiento acerca de la fundamentación de todo discurso moral. A esto último se debe el hecho de que las consideraciones acerca de la moral estén en la tercera parte del trabajo.

Para terminar esta introducción quiero indicar cuáles son los principales problemas que se encuentran desarrollados en esta tesis. Para expresarlos a manera de preguntas tenemos en primer lugar: ¿Cuál-

es la conciliación que hace Nietzsche entre la razón y los instintos? Al intentar responder a esta pregunta nos encontramos con otra que la precede en importancia: ¿Existe algo diferenciado a lo que se pueda llamar razón? Dado que nuestra respuesta a esta interrogante es negativa según se podrá apreciar en el desarrollo de este trabajo, la pregunta siguiente y última es: Si lo que llamamos razón no es más que -- una forma instintiva, según creo plantea Nietzsche, -- ¿Cuál es la validez no sólo de la moral, ni de las teorías de la moral, sino de todo discurso racional? Estos son los problemas analizados en las siguientes páginas.

RELACION ENTRE EL INSTINTO Y EL CONCEPTO  
DE MORALIDAD EN NIETZSCHE

1.- EL INSTINTO

Para poder hablar de lo que Nietzsche considera que es el instinto y del papel que le atribuye a éste - en la conducta del ser humano, es conveniente antes dar un vistazo a lo que en la historia de la filosofía occidental se ha dicho al respecto. Se puede decir que siempre que la filosofía se ha preguntado - acerca de la esencia del Hombre ha tenido que vérselas con el instinto, adjudicándole distintas funciones y definiéndolo de diferentes maneras.

Así, si empezamos por los planteamientos de -- los filósofos griegos tenemos que Platón en La República hace una distinción entre las diferentes actitudes que se presentan en el ser humano tratando de establecer el origen y la relación entre ellas

Lo que ya es más difícil es saber si lo hacemos todo por medio de -- una sola especie o si, siendo -- éstas tres, hacemos cada cosa por una de ellas.

¿Entendemos con un cierto elemento, nos encolerizamos con otro -- distinto de los existentes y apetecemos con un tercero los placeres de la comida y de la generación y otros parejos, o bien obramos con el alma entera en cada -- una de estas cosas, cuando nos ponemos a ello? Esto es lo difícil de determinar de manera conveniente. (1)

Como decíamos antes, Platón distingue aquí tres actitudes del hombre: el entender, el encolerizarse y el apetecer. Se pregunta si las tres tienen un mismo origen, es decir, si las tres derivan de una misma instancia, o si bien en el ser humano existen diferentes principios de acción, por así llamarlos. De ser esto último, la pregunta que nos viene a la mente de manera inmediata es ¿De qué modo se relacionan estos principios? ¿Es el caso que la conducta humana esté "dominada" o dirigida por alguno de ellos? Y de ser así ¿Qué sucede con los otros? ¿Se someten o subordinan? ¿Bajo qué condiciones? En fin, los problemas a resolver son numerosos, pero veamos que nos --

dice Platón de la procedencia de las actitudes-mencionadas:

No sin razón, pues-dije-, juzga-  
remos que son dos cosas diferen-  
tes la una de la otra, llamando  
a aquello con que razona, lo ra-  
cional del alma, y a aquello --  
con que desea y siente hambre y  
sed y queda perturbada por los-  
demás apetitos, lo irracional y  
concupiscible, bien avenido con  
ciertos hartazgos y placeres.

(2)

Estas afirmaciones de Platón parecen esclarecer  
nos el panorama en la medida en que nos señalan  
los principios generadores de dos de las tres -  
actitudes por las que, como señalamos antes, se  
pregunta este filósofo. Uno lo define como racio-  
nal y el otro como irracional. Parece ser eviden-  
te que lo que define como racional no es lo que  
llamamos instinto ya que éste tiene que ver pre-  
cisamente con los deseos o necesidades del hom-  
bre tales como el hambre y la sed.

Ahora bien, al preguntarnos acerca del origen del tercer aspecto de la conducta humana, - que Platón caracteriza como el encolerizarse, - nos encontramos con que al definir a éste se plantea ya qué relación mantienen los otros dos. El tercer principio o principio irascible Platón considera que es un principio que necesariamente constituye un apoyo de uno de los otros dos, y justamente este apoyo se da al principio de los dos anteriores que se considera domina sobre el otro. Este principio dominador para Platón es el racional y lo señala en los siguientes términos:

¿Y no es a lo racional a quien compete el gobierno, por razón de su prudencia y de la provisión que ejerce sobre el alma-toda, así como a lo irascible-el se su subdito y aliado?(3)

Lo importante a resaltar aquí es el hecho de que, en primer término, se distinguan estos principios de la acción humana y, en segundo término, se ja

marquicen de tal modo que uno domine o deba dominar sobre los otros. En el planteamiento de Platón resulta claro que lo que él denomina principio racional es diferente del principio a partir del cual el hombre tiene apetencias o deseos tales como el hambre, la sed, etc. Esta diferenciación, como veremos más adelante, se mantiene durante mucho tiempo en la filosofía bajo distintas formas; pero lo que para los fines de este trabajo tiene aún más importancia es la manera en que se ha establecido la relación entre estos dos principios.

Si bien Platón establece que el principio racional debe "gobernar" en la acción humana y, por tanto, debe dominar al principio de apetecer, el problema que se nos presenta es el establecer el porqué de la dominación de un principio sobre otro, es decir, ¿Qué fundamentos da Platón para establecer que el principio racional debe dominar? Según la cita anterior este dominio está basado en el hecho de que el prin-

cipio racional posee "prudencia", la cual, según el mismo Platón nos dice, es el resultante del "conocimiento de lo conveniente" para el sujeto y para la comunidad entera(4). Este conocimiento de lo conveniente es, por tanto, un elemento propio del principio racional. Y de acuerdo a Platón dado que la instancia racional es capaz de tener conocimiento, es necesario que ésta domine en la conducta humana.

Resumiendo lo que nos interesa de la concepción de Platón, tenemos que la instancia instintiva del hombre, en la cual se inscriben apetencias como el hambre, la sed, etc., está diferenciada de la instancia racional y ésta debe dominar sobre aquélla por motivos que se circunscriben al hombre, es decir, que no nos remiten a una idea de Dios como será el caso del siguiente planteamiento.

Las siguientes consideraciones acerca de la función instintiva que es conveniente mencionar aquí son las del cristianismo.



CRISTIANISMO.- La concepción del instinto que -- encontramos en el pensamiento cristiano presenta aspectos sumamente interesantes. Así en primer -- lugar, y a diferencia de Platón, el cristianismo concibe al hombre como ser creado. Este solo plan-- tamiento trae consigo un problema que puede con-- siderarse el eje de la moral cristiana: La rela-- ción del hombre con su creador, es decir, con -- Dios. Se habla de esta relación como de un pro-- blema en la medida en que mucho se ha discutido-- en el interior del mismo pensamiento cristiano -- el carácter de la influencia de Dios en la acción humana.

Primeramente es necesario señalar que en el cristianismo el hombre es concebido como un com-- puesto de alma y cuerpo o bien, de espíritu y -- carne. Así como Platón distingue los principios, por así llamarlos, de la acción humana, el cris-- tianismo en general también considera distinta-- mente las acciones humanas provenientes de la -- carne o cuerpo y las que se realizan de acuerdo-

al alma o espíritu.

Ahora bien, resulta difícil establecer de modo general en este pensamiento la manera en que se relacionan el cuerpo y el alma puesto que se han dado diferentes puntos de vista entre diversos teóricos del cristianismo. Con el fin de empezar a explorar los problemas que surgen a partir de estos puntos de vista observemos la forma en que San Pablo habla de la relación espíritu--carne:

Por mi parte os digo: si vivís según el Espíritu, no daréis satisfacción a las apetencias de la carne. Pues la carne tiene apetencias contrarias al espíritu, y el espíritu contrarias a la carne, como que son entre sí antagónicas, de forma que no hacéis lo que quisierais(5).

La primera parte de esta cita señala como condición para vivir de acuerdo a Dios (Espíritu) el no actuar conforme a las apetencias de la carne.

Esto, como es evidente le da un valor moral malo a lo proveniente de la carne. Sin embargo, el -- primer problema al que nos enfrentamos en la medida en que hablamos de valores, es si el hombre tiene la posibilidad de elegir entre actuar conforme a las apetencias de la carne o conforme al espíritu. Aparentemente la respuesta a este problema es fácil, ya que se puede argumentar que -- si el hombre no pudiera elegir y tuviera que actuar atendiendo siempre a las apetencias de la -- carne no se distinguiría de los otros animales, -- lo cual no es sostenido por el cristianismo en -- ninguna de sus etapas, y, por otra parte, no se -- justificaría la existencia de la otra instancia, es decir, del espíritu. Si el hombre puede ele-- gir, esta capacidad de elección o voluntad se -- ubica en el espíritu y mediante ella es posible -- controlar las apetencias. Ahora bien, en la medi -- da en que el hombre domina más a las apetencias -- de la carne ejerce más claramente su libertad y -- en la medida en que actúa guiado por ellas se --

considera que su conducta no es producto de la -  
voluntad, ya que entonces no se hace lo que "se-  
quisiera". De este modo el "querer", que mani-  
fiesta la voluntad del hombre es concebido como  
el dominio sobre las pasiones.

Del planteamiento anterior surgen dos pre-  
guntas que es indispensable aclarar para seguir-  
exponiendo las ideas del cristianismo con respec-  
to al instinto en el hombre. En primer término -  
¿Cuál es la razón por la cual las pasiones o apa-  
tencias deben ser dominadas? La respuesta a esta  
interrogante la encontramos en el mismo fragmen-  
to citado de San Pablo donde señala las condicio-  
nes para vivir según el Espíritu, es decir, se-  
gún Dios. En otras palabras el argumento es que  
el hombre debe dominar a la carne para seguir la  
voluntad de Dios, la cual ha sido manifestada --  
por él mismo por medio de la revelación. San Pa-  
blo sostiene que la base del pecado, que es la -  
acción contraria a la "ley de Dios", está justa-  
mente en el obrar de acuerdo a la carne, el ac-

tuar sin hacer lo que se "quiere", sino esclavi-  
zándose a las pasiones. De este modo, nos dice -  
San Pablo: "...Así pues, soy yo mismo quien con-  
el espíritu sirve a la ley de Dios, más con la -  
carne, a la ley del pecado"(6). Se podría pensar  
que la respuesta dada al problema planteado es -  
bastante simple, pues se reduce a afirmar que --  
las aptitudes de la carne deben dominarse por -  
la sencilla razón de que Dios así lo quiere. Sin  
embargo a pesar de que se podrían mencionar - --  
otros argumentos tales como la superioridad del  
hombre con respecto a los otros seres creados --  
por el hecho de poseer un espíritu, etc., éstos  
no dejarían de ser más que justificaciones lógi-  
cas de la voluntad de Dios que es, en última ins-  
tancia, el único marco de referencia en cuanto a  
lo "bueno" y lo "malo" se refiere, es decir, en-  
cuanto a lo que debe hacer el hombre.

Ahora bien, lo que nos interesa fundamental  
mente de lo dicho antes es el sentido, o mejor -  
dicho, las implicaciones que tiene el juzgar a -

Los actos humanos como "buenos" o "malos" o, en otros términos, ¿qué nos sugiere el hecho de que pueda ser catalogado como "pecado" un acto humano? Esto aparentemente es fácil de responder si consideramos que dado que el hombre tiene una voluntad o capacidad de elegir por poseer la ins--tancia llamada espíritu, entonces puede responsabilizárselo de su elección, y de esta manera, --conviértesele en un sujeto susceptible de ser --juzgado moralmente. Sin embargo las cosas se complican un poco en cuanto nos topamos con el argumento de San Agustín con respecto al concepto de "gracia". A partir de las ideas de San Agustín --en el pensamiento cristiano se dan múltiples discusiones acerca del carácter de la voluntad del--hombre y de la relación entre ésta y la voluntad de Dios. La respuesta a la primera pregunta que--nos hicimos, es decir, la de ¿Cuál es la razón --por la cual el hombre debe someter a las pasio--nes? nos condujo a plantearnos la segunda pregunta importante de que hablabamos: ¿Es el hombre --

absolutamente capaz de elegir su conducta? o, -- en otras palabras, ¿Existe realmente una voluntad independiente en el hombre? Es en este momento cuando se hace indispensable señalar brevemente el pensamiento de San Agustín al respecto y -- las implicaciones de éste.

En primer lugar San Agustín, al igual que -- San Pablo, considera que en el ser humano puede haber una conducta regida por las apetencias de la carne, o bien, por el espíritu, siendo esta -- última instancia la deseada por Dios. Pero en -- este caso San Agustín plantea que la elección de la conducta a seguir por el ser humano no depende absolutamente de éste, sino que requiere necesariamente de la acción de Dios. El hombre, por -- tanto, requiere de una especie de iluminación -- para tener la capacidad suficiente de actuar en -- contra de las pasiones y de acuerdo al espíritu, o sea, conforme a la voluntad de Dios. Es bien -- sabida la teoría iluminista del conocimiento que se encuentra en San Agustín, a partir de la cual

se considera que el hombre solamente puede conocer en la medida en que es "iluminado" por Dios, en la medida en que su ciega razón recibe la "luz divina" que la posibilita para el conocimiento. Pues bien, en el campo que nos interesa tenemos que este filósofo plantea algo muy similar. Para él sólo el hombre que recibe la "gracia divina" puede dominar a la carne; sólo aquél a quien Dios elige para hacerlo adquiere esta capacidad:

Quando el hombre trata de vivir exclusivamente por su propia fuerza, sin la ayuda de la gracia liberadora de Dios, el hombre es vencido por los pecados; pero, en su voluntad libre tiene el poder de creer en el Libertador y recibir su gracia(7).

Se habla aquí del carácter liberador de la gracia divina en el sentido de que por medio de ella el hombre deja de ser esclavo de las apetencias de la carne; se coloca por encima de ellas.

Como se puede observar la implicación más -



importante que tiene este argumento es que conduce a un serio cuestionamiento de la responsabilidad del hombre en sus actos, puesto que si la conducta de éste depende de la acción de Dios sobre él entonces no es posible establecer juicios morales acerca de la misma, y, por tanto, el hombre queda fuera de toda moralidad. Justamente por esta conclusión es que la idea de la gracia de San Agustín fue motivo de numerosas consideraciones por parte de los filósofos cristianos posteriores, sosteniendo algunos de ellos la postura contraria a ésta, es decir, enfatizando la existencia efectiva de la voluntad del hombre, de su capacidad, por medio del espíritu, de llevar a cabo una conducta deseada por Dios sin necesidad de ayudas extraordinarias de éste. De esta manera se rescataban las condiciones de posibilidad de una moralidad. Para Tomás de Aquino, por ejemplo, el hombre en la medida en que tiene la capacidad de acercarse al conocimiento de Dios por un "deseo natural", tiene a la vez la capaci

dad, puesta, claro está, en él por Dios, de conocer las leyes que manifiestan la voluntad de su creador y a partir de ellas de regir su conducta. La voluntad en el hombre, para Tomás de Aquino, es un don -- que Dios le dió y como tal debe ser pleno, pues de otro modo se le restaría mérito a la bondad de Dios.

Los problemas que se han dado en la historia -- del pensamiento cristiano con respecto al carácter -- de la libertad del hombre, a partir de la concepción de éste como ser creado, han sido múltiples y requerirían de todo un trabajo de investigación para ser considerados adecuadamente. Sin embargo, como no es mi propósito profundizar sobre este tema, me he limitado a exponer de manera sumamente general los planteamientos del pensamiento cristiano en cuanto a la caracterización de las llamadas pasiones y su relación con la idea de libertad.

No es sino hasta la filosofía de Descartes que - encontramos una nueva visión acerca de la fun--- ción del instinto en el hombre.

Descartes.-

Lo primero que señalaremos en cuenta a la - concepción cartesiana del hombre es la constitu- ción de éste a partir de un cuerpo y un alma.

Ahora bien, la manera en que, según Descartes, se relacionan estos dos elementos presenta gran di- ficultad para entenderse, lo que ha motivado múl- tiples estudios al respecto. Aunque la importan- cia de este problema es innegable no lo abordare- mos dado que el hacerlo requiere de una profundi- zación que no pretendemos hacer aquí por lo que- solamente cabe señalar la existencia del proble- ma.

Centremos nuestra atención, pues, en lo que Descartes llama "pasiones" y que atribuye tanto- al cuerpo como al alma. Quizá no nos resulte tan difícil suponer cuáles son las pasiones que Des- cartes adjudica al cuerpo; pero lo más interesan

te es preguntarse ¿A qué llama este filósofo pasiones del alma? La importancia de esta pregunta es más clara si tomamos en cuenta que ni en el cristianismo ni en Platón encontramos la idea de pasión referida al alma. El primer problema al que nos enfrentamos es el siguiente: si identificamos el concepto instinto con lo que Descartes llama "pasión" tenemos que aceptar que el alma, en la medida en que presenta pasiones, presentaría, por tanto, instintos y esto a primera vista resulta difícil de explicar sobre todo si partimos de que en las concepciones anteriores el alma no sólo se considera como antagónica a las pasiones sino, incluso, como la que debe tener prioridad en cuanto a la acción humana. Ahora nos encontramos con que las pasiones son atributos también del alma y, por tanto, elementos no contrarios a ella. Pero para adentrarnos un poco más en este planteamiento veamos de qué manera define Descartes primero lo referente al cuerpo y, por consiguiente, a las pasiones del cuerpo y,

después, lo referente a las pasiones del alma.

En cuanto a las características que pertenecen al cuerpo el filósofo que nos ocupa nos señala que podemos distinguir las en los siguientes -- términos:

(...) Lo cual no resultará muy-difícil si se tiene en cuenta -- que todo aquello cuya existen--cia experimentamos en nosotros- y que vemos que puede también -- existir en cuerpos completamen- te inanimados, no debe ser atri- buído más que a nuestro cuerpo; y, por el contrario, todo lo -- que hay en nosotros y que no -- concebimos en modo alguno pueda pertenecer a un cuerpo, debe -- ser atribuído a nuestra alma. (8)

Es muy importante observar que cuando Descartes - distingue en esta cita lo que se refiere al cuer- po de lo relativo al alma equipara, al mismo tiem- po, el cuerpo humano a cualquier otro cuerpo. -- Esta equiparación tiene una serie de implicacio-- nes que expondremos con más detalle en otro apar-

tado de este trabajo dedicado al concepto de ---  
cuerpo. Sin embargo, lo que sí podemos preguntar  
nos aquí es ¿De qué manera se pueden explicar --  
las pasiones del cuerpo dada esta equiparación?  
Para responder a esto primero es necesario seña-  
lar que para Descartes las pasiones del cuerpo -  
son fundamentalmente el resultado de determina--  
das funciones realizadas por las partes que cons-  
tituyen el cuerpo, así como de los diferentes mo-  
vimientos de substancias en la sangre. De este -  
modo tenemos que al igual que un reloj funciona-  
de manera exacta, o bien se retrasa o se adelan-  
ta debido a la adecuada o inadecuada actividad -  
de las partes que lo constituyen, así también el  
cuerpo humano siente hambre o sed como manifesta-  
ción de necesidades cuya satisfacción implica el  
correcto funcionamiento de sus partes y, por con-  
siguiente, de él como un todo. De la misma forma  
la muerte del hombre es comparada por este filó-  
sofo con la descompostura de cualquier máquina -  
o, más exactamente, con la inutilidad absoluta -

de ésta debida a la rotura de alguna de sus partes:

Consideremos, pues, para evitar error, que la muerte no ocurre nunca por ausencia del alma, -- sino porque alguna de las principales partes del cuerpo se corrompe; y pensemos que el cuerpo de un hombre vivo difiere -- del de un hombre muerto como -- difiere un reloj u otro autómata (es decir, otra máquina que se mueve por sí misma), cuando está montado y tiene en sí el principio corporal de los movimientos para los cuales fue --- creado, con todo lo necesario -- para su funcionamiento, del mismo reloj, u otra máquina, cuando se ha roto y deja de actuar el principio de su movimiento.(9)

Como ya dijimos antes no es este el lugar donde haremos algunas reflexiones acerca de la idea de cuerpo en Descartes, pero cabe al menos mencionar la con el fin de aclarar un poco el carácter de las pasiones que este filósofo atribuye al cuerpo.

Quedamos entonces en que el cuerpo humano es como una máquina y que las funciones de éste no son más que necesidades para su adecuado funcionamiento.

Ahora veamos qué nos dice Descartes acerca de lo que él denomina pasiones del alma. Para ello es necesario señalar que, según él el alma tiene dos tipos de pensamientos, unos reciben el nombre de acciones, mientras que a los otros los llama pasiones. Conforme a esta clasificación las acciones quedan definidas de la siguiente manera:

Los que llamo sus acciones son todas nuestras voluntades, porque experimentamos que provienen directamente de nuestra alma, y parecen no depender sino de ella; como, por el contrario, se puede generalmente llamar sus pasiones a todas las clases de percepciones o conocimientos que se encuentran en nosotros, porque muchas veces no es nuestra alma la que las hace -----



tales como son, y porque siem--  
pre las recibe de las cosas que  
son representadas por ellas. (10)

El alma, por tanto, presenta estas dos caras, por  
así decirlo, la de las acciones y la de las pasio-  
nes, interviniendo en las primeras la caracterís-  
tica de la voluntad. Y es importante recordar --  
aquí que en el cristianismo, más concretamente en  
San Pablo, el alma se distingue fundamentalmente  
por la presencia de la voluntad en ella, siendo --  
por medio de esta voluntad que es capaz de domi-  
nar los instintos.

Ahora bien, a diferencia de las acciones, --  
las pasiones presentan la característica básica de  
ser el resultado de la relación del alma con algo  
externo a ella. Son, según señala el propio Des-  
cartes, una especie de representaciones, y por --  
ello mismo, no dependen exclusivamente del alma, --  
sino que dependen de la relación de ella con lo --  
que le es externo.

Cabe señalar al llegar a este punto que ni --  
las pasiones del cuerpo ni las pasiones del alma--

tienen que ser reprimidas o dominadas por conside-  
rarse desde el punto de vista moral como malas. -  
Si recordamos nuevamente el planteamiento del ---  
cristianismo vemos claramente que las "apetencias  
de la carne" desde el momento en que se estima de  
ben ser dominadas, es justamente debido a que se  
consideran como malas en sí; o más exactamente, -  
la conducta del hombre que se da a partir de - --  
ellas es moralmente mala por no basarse en la vo-  
luntad de Dios. Descartes, por tanto, describe a  
las pasiones como un tipo de pensamientos, dando-  
a este término un sentido más amplio que el que -  
actualmente le damos, de tal manera que lo que de  
nominamos sentimientos tales como el amor, el - -  
odio, la alegría, etc. están incluidos en él. Ve-  
mos cómo define, pues, Descartes a las pasiones -  
del alma:

Después de haber considerado en  
qué difieren las pasiones del -  
alma de todos los demás pensa-  
mientos de la misma creo que se  
puede en general definir las - -

como las percepciones, o los sentimientos, o las emociones del alma, que se refieren particularmente a ella y que son causadas, sostenidas y fortificadas por -- algún movimiento de los espíritus.(11)

La segunda parte de esta cita puede prestarse a confusiones, sobre todo en lo que se refiere al "movimiento de los espíritus" por lo que es necesario aclarar que lo que Descartes llama espíritus son, como él mismo lo dice; "tubitos que salen del cerebro, y contienen como átomos, cierto -- aire o viento"(12) A partir de esto tenemos entonces que las pasiones pueden ser causadas o sostenidas por el movimiento de ciertos cuerpos o "tubitos" y este planteamiento nos lleva a preguntarnos ¿Cómo se explica que las pasiones del alma -- puedan tener sus causas en movimientos de elementos corporales? ¿Cuál es entonces la diferencia -- entre las pasiones de cuerpo y las pasiones de -- alma? E incluso ¿Existe realmente esta diferencia en la filosofía de Descartes? ¿Qué relación hay -

entre el cuerpo y el alma? Como podemos ver las -  
interrogantes no son pocas aunque puedan reducirse  
se a un mismo problema: el de la relación entre -  
el cuerpo y el alma, problema que, como ya hemos-  
dicho, no abordaremos aquí. Sin embargo lo que sí  
podemos decir es que si las pasiones del alma tie-  
nen su fundamento en el cuerpo, entonces hay una  
diferencia menos entre el pensamiento cartesiano-  
y las concepciones anteriores, puesto que la pla-  
taforma, por así decirlo, de las pasiones segui-  
ría siendo el cuerpo. Pero ¿Qué pasa con las ac-  
ciones del alma? Este es quizá el punto más impor-  
tante puesto que si las acciones son voluntades,-  
como afirma Descartes, podrían actuar sobre las -  
pasiones ¿Se encuentran las acciones explicadas -  
también a partir del cuerpo? Si tomamos en cuenta  
que el alma, según una afirmación de Descartes, -  
ejerce su influencia en una glándula ubicada en -  
una parte interior del cerebro, entonces pudiera-  
pensarse que tanto las pasiones como las acciones,  
así como todo lo que se refiere a la conducta del

ser humano es explicable, de una o de otra forma, a partir del cuerpo. Sin embargo, como es evidente, esta conclusión no puede sostenerse tan fácilmente en primer lugar por la ligereza con que -- aquí ha sido sacada, y en segundo lugar, porque -- podría refutarse con otras afirmaciones del mismo Descartes en las cuales parece sostener la independencia del alma con respecto al cuerpo.

Por último, señalemos a manera de resumen -- que el problema del instinto en la conducta humana toma un camino diferente para su consideración a partir de la filosofía de Descartes básicamente por dos razones: Por una parte no se enfatiza el antagonismo entre el alma y el cuerpo, lo cual -- permite cuestionarse, incluso, que exista. Por -- otra parte, no se adjudica un valor a las pasiones, como en el caso del cristianismo donde éstas eran "malas" por las razones dadas, y tampoco, -- por tanto, se establece como condición para la valoración de la conducta humana la relación del -- hombre con Dios.

Rousseau.-

No es posible pasar por alto las ideas que sobre lo instintivo nos presenta este filósofo si pretendemos tener una visión más o menos completa de la manera en que ha sido tratado este tema en la filosofía occidental anterior a Nietzsche. Por ser el instinto un concepto clave, por decirlo así, en el pensamiento de Rousseau y, por generar importantes implicaciones en el terreno del estudio de la moralidad es que se hace indispensable su consideración.

Es conveniente comenzar por observar de qué manera se aborda el problema de la concepción del instinto en el Discurso Sobre El Origen de La Desigualdad. El propósito fundamental del autor en esta obra es, según él mismo indica, esclarecer las causas de la desigualdad social. Para ello empieza por hacer una distinción entre lo que entiende por desigualdad natural y por desigualdad social con el fin de hacer consideraciones acerca de una posible relación entre ellas. Como la desi-

igualdad natural se manifiesta en las diferencias - de fuerza física, de salud, de edad, etc., y lo social concretamente en el hecho de que haya pobres y ricos, es evidente que ésta no tiene su fundamento directo en aquella, puesto que no es más rico - necesariamente el que tiene más fuerza física o mayor salud, etc. Siendo esto así el problema que se propone resolver el autor es el del origen de la - desigualdad social.

Ahora bien, esta distinción entre lo "natural" y lo "social", no necesariamente referida a la desigualdad, se mantiene a lo largo de la obra de -- Rousseau y, como es de suponerse, resulta de suma importancia para el tema que nos ocupa. Este filósofo enfrenta lo que es producto de la naturaleza a lo que es producto del hombre, lo cual frecuentemente se torna contra ella. Cabe preguntarse aquí en qué radica la diferencia entre el hombre y lo natural, siendo aquél un ser evidentemente producido por la naturaleza. Con respecto a esto Rousseau nos habla del hombre como un ser que presenta ca--

características similares a las de cualquier ser natural, concretamente a las de cualquier animal, es decir, un ser con necesidades a satisfacer y con una serie de pasiones e instintos. En toda la primera parte de la obra mencionada el autor da una explicación de las características del hombre como ser natural, imaginando a éste en un estado salvaje del cual se fue alejando. Sin embargo, el ser humano no es solamente un ser natural, sino que posee otras características que lo hacen alejarse de la naturaleza. Pero veamos como expresa Rousseau estos planteamientos:

Demostrado que la perfectibilidad, las virtudes sociales y las demás facultades que el hombre salvaje recibiera no podían jamás desarrollarse por sí mismas, sino que han tenido necesidad para ello del curso fortuito de varias causas extrañas, que podían no haber surgido jamás y sin las cuales habría vivido eternamente en su condición primitiva, fáltame consi-



tienden y unir las diferentes circunstancias que han podido perfeccionar la razón humana deteriorando la especie, que han convertido al ser en malo al hacerlo social, y desde tiempos tan remotos, trae al fin al hombre y al mundo a la condición actual en que lo vemos. (13)

En primer término es necesario señalar que cuando este filósofo nos habla de la "razón humana" enfrenta este concepto al de lo natural, y, por tanto, a lo instintivo. En la medida en que el desarrollo de la razón implica, en cierta forma, el "deterioro de la especie" se puede considerar como un elemento no solamente separado o distinto de la naturaleza, sino incluso, que actúa en contra de ella. Ahora bien, esto nos hace pensar que nos encontramos nuevamente ante una concepción dualista del hombre donde razón e instintos se oponen.

La pregunta que nos viene a la mente a propósito de la cita anterior es ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad del desarrollo de la razón?,

en otras palabras, ¿En qué momento considera Rousseau que empieza a manifestarse la actividad de la razón en la vida humana? Tomando en cuenta las afirmaciones del autor en la cita anterior es posible apreciar que los resultados de lo que el llama "perfeccionamiento de la razón" están inscritos en el marco de la sociabilidad. Partiendo de ello se puede considerar a la sociabilidad como una condición indispensable para el desarrollo de la actividad racional. Sin embargo la sociabilidad es una tendencia natural en el hombre, que se da a partir de necesidades naturales. Y siendo esto así lo que resulta difícil entender es ¿Cómo es posible que la sociabilidad estando dada por la naturaleza genere una actividad no natural en el hombre, incluso antinatural? Esto constituye una importante contradicción, puesto que en otras palabras se estaría diciendo que lo natural da lugar a lo no natural. Así, por una parte Rousseau enfrenta lo natural a lo racional, estando esto último en el marco de la sociabilidad, y, por otra, parece estable

cer una continuidad entre los dos aspectos del hombre.

Otro elemento que es importante considerar -- aquí es la valoración que hace Rousseau de lo que podríamos llamar la vida racional del hombre. En este punto nos encontramos con una concepción completamente opuesta a las corrientes anteriores tales como los griegos, el cristianismo, etc.; ya -- que mientras en éstos la razón es considerada como la instancia que debe regir la conducta humana, es decir, a partir de la cual el hombre realiza acciones moralmente "buenas", Rousseau piensa que la -- acción racional ha traído más perjuicios que beneficios al ser humano. Ahora bien, ¿En que se fundamenta para hacer tal afirmación? o, en otras palabras, ¿Porqué estima que los resultados de la razón son "malos"? En primer lugar el autor enfatiza en contra de Hobbes que de ninguna manera puede -- concebirse al hombre como malo por naturaleza, -- puesto que en estado salvaje las acciones humanas -- sólo se encaminan a su conservación. Así, senti--

mientos tales como el amor propio, la ambición, el desprecio, etc., solamente pueden haber surgido en el marco de la relación social. La desigualdad social Rousseau la considera un mal necesario de las relaciones sociales, tomando en cuenta que estas se basan en la propiedad y en el reconocimiento de ella. El estado de esclavitud es para Rousseau la clara muestra de los males resultantes de la socia-  
lización del hombre:

...cada cual puede ver que no estando formados los lazos de la es-  
clavitud más que por la dependen-  
cia mutua de los hombres y las ne-  
cesidades recíprocas que los unen, es imposible avasallar a nadie -- sin haberlo antes colocado en situación de no poder prescindir de los demás; situación que, no exis-  
tiendo en el estado natural, deja a todos libres del yugo y hace -- quimérica la ley del más fuerte.(14)

Tomando en cuenta esto el autor da a los instin---  
tos un valor superior moralmente al de las accio---  
nes surgidas con la actividad racional del hombre.

Las pasiones naturales, que el cristianismo, entre otras concepciones de la moralidad, estimaba como "malas en sí," como las generadoras, de las actitudes más denigrantes del hombre, Rousseau las rescata como parte de la "pureza" del hombre primitivo y lamenta el que con la vida social hayan tenido - que sufrir deterioros.

Al llegar a este punto se hace indispensable hablar aunque solamente sea de manera superficial, como se ha hecho hasta ahora, del concepto de libertad que se encuentra presente en las ideas de Rousseau o, mejor dicho, de los problemas que observamos en este concepto. Empecemos por aclarar - que el autor no considera que la diferencia entre el ser humano y los otros animales radique en el entendimiento, tomado éste como la capacidad de tener ideas:

Todo animal tiene ideas, puesto - que tiene sentidos y aun los coordina hasta cierto punto. El hombre no difiere a este respecto de la bestia más que por la cantidad, habiendo llegado algunos filóso--

fos hasta a afirmar que la dife--  
rencia que existe es mayor de hom--  
bre a hombre que de hombre a bes--  
tia. No es, pues, tanto el enten--  
dimiento lo que establece entre -  
los animales y el hombre la dis--  
tinción específica sin su calidad  
de agente libre..(15)

La diferencia está dada por lo tanto en la libertad  
que posee el hombre. Ahora bien, ¿qué es la liber--  
tad para Rousseau? En primer término tenemos que -  
hacer una distinción entre la libertad natural y -  
la libertad civil o social. La primera es la actua--  
ción del hombre de acuerdo a sus impulsos natura--  
les, es decir a las pasiones o instintos; la segun--  
da se presenta en el marco de la sociabilidad y es  
la posibilidad de actuar oponiéndose a los impul--  
sos naturales. El segundo tipo de libertad implica  
necesariamente la pérdida del primero. Cabe pregun--  
tarse, con respecto al primer tipo de libertad del  
que habla, ¿Cómo puede el autor ubicar la libertad  
en acciones realizadas necesariamente, como son --  
las realizadas a partir de impulsos naturales? y,-

con respecto al segundo tipo de libertad, ¿cómo --  
ubica la libertad en acciones que necesariamente --  
deben ser contra los impulsos naturales en función  
de las exigencias de las relaciones sociales?

Hegel. -

Para terminar esta breve introducción histórica al  
problema del instinto vamos los planteamientos --  
ya el respecto encontramos en Hegel. Como es evi-  
dente, no es posible, ni es la intención de este --  
escrito hacer un estudio exhaustivo de las ideas --  
de este filósofo, sino únicamente exponer de modo --  
muy general la manera en que concibe el campo de --  
lo instintivo en el hombre.

Empecamos por explorar una definición de pa-  
sión que nos presenta Hegel en la Enciclopedia de  
las Ciencias Filosóficas:

"... El querer es, según la for-  
ma del contenido, primero querer  
con natural, idéntico inmediata-  
mente con su determinación, im-  
pulsos e inclinación; en cuanto --  
la totalidad del espíritu prácti-  
co se pone en una singular de --

las múltiples determinaciones --  
limitadas que están entre sí en-  
contraste, es pasión."(15)

De acuerdo a esta cita tenemos en primer lugar -  
que la pasión no está identificada con lo que He-  
gel denomina "querer natural". En los plantea-  
mientos expuestos en apartados anteriores, desde  
Platón a Rousseau, no habíamos encontrado ningun-  
a diferenciación entre la forma que presentan -  
las pasiones o los instintos en el hombre y la -  
que presentan en los otros animales. Parecía con-  
cebirse que en el hombre se da un aspecto mera-  
mente natural y en este sentido es equiparable a  
cualquier animal, y por otra parte se da un as-  
pecto no natural, llámese racional, espiritual,-  
etc., que es el que específicamente lo diferen-  
cia de los otros animales. De esta manera los fi-  
lósofos mencionados conciben al hombre como la -  
conjunción de estos dos aspectos, donde uno de -  
ellos tiene prioridad sobre el otro. En Hegel, -  
sin embargo desde el momento en que se distingue  
entre querer natural y pasión podemos suponer --



que esta última es ya un elemento específicamente humano. Si a continuación observamos las afirmaciones posteriores de la misma cita podemos encontrar más bases para sostener este planteamiento. Así, Hegel nos habla de la presencia de la "Totalidad del espíritu práctico" en una determinación singular. Ahora bien, en la misma obra Hegel define al espíritu práctico como el ámbito del querer en el marco de la particularidad (174) constituido por tres momentos: el sentimiento, los impulsos y la felicidad. Para poder entender esto es necesario tener presente el argumento de Rousseau que expusimos anteriormente. Ya Rousseau hace la distinción entre lo particular y lo universal ubicando lo natural o instintivo en el terreno de lo particular y lo racional en el terreno de lo universal, entendiendo por esto lo social. Estos dos ámbitos se encuentran divorciados, por así decirlo, a tal grado que la vida social se fundamenta en el sacrificio de lo natural. Para Hegel este divorcio no existe, ya que tanto los sentimientos

como las pasiones, si bien se encuentran en el --  
marco de la particularidad son susceptibles de --  
conjuntarse en lo universal adquiriendo con ello--  
su verdad:

"...Por esto es, por una parte--  
estúpido pensar que en el paso -  
del sentimiento al derecho y al-  
deber se pierda de contenido y -  
de excelencia: este paso es, por  
el contrario, lo que sólo eleva-  
el sentimiento a su verdad. (18)

Es claro que mediante estas afirmaciones Hegel --  
contradice el argumento de Rousseau. Es de suma -  
importancia advertir la manera en que se intenta-  
superar en la filosofía hegeliana la dicotomía --  
entre lo natural y lo racional, es decir, entre -  
la particularidad y la universalidad, ubicando a-  
la primera como un momento de esta última. Así, -  
los sentimientos y las pasiones humanas alcanzan-  
su verdad en la medida en que desembocan, por de-  
cirlo así, en lo universal y, de ninguna manera -  
son "sacrificadas" por éste como sostendría Rous-  
seau.

A partir de lo anterior Hegel señala contrariamente al cristianismo que las pasiones no pueden ser consideradas como "malas" moralmente en sí mismas:

"...Pero con ocasión de este carácter formal, la pasión no es ni buena ni mala; esta forma expresa solamente que un sujeto ha puesto en un único contenido todo el interés viviente de su espíritu, -- del carácter, del goce. Nada grande ha sido realizado sin pasión. Es solamente una moralidad muerta, y muchas veces hipócrita, aquella que censura la forma de la pasión en cuanto tal. (19)

Ahora bien, como segundo punto importante a señalar aquí tenemos las diferencias que establece Hegel entre el impulso, el arbitrio y el querer reflexivo. El impulso se caracteriza, además de por su particularidad, la cual pertenece también a los otros dos elementos, por su inmediatez, siendo, de este modo, una tendencia natural, par-

particular, inmediata. En el impulso no se puede hablar de libertad en ningún sentido precisamente -- por la inmediatez que le es propia. El arbitrio, -- en cambio, ya no presenta la inmediatez, sino que es un querer particular determinado que tiene la posibilidad de elegir justamente entre los impulsos. Mientras que éstos últimos tienen un claro -- carácter de necesidad, el arbitrio se presenta -- como un segundo momento que implica al anterior -- pero lo supera cancelando precisamente ese carácter necesario. Por último en esta triada tenemos el querer reflexivo, lo que propiamente se puede llamar voluntad y que constituye el tercer momento. Este es concebido como la superación de los -- anteriores y se caracteriza por la actividad del pensamiento, siendo por ello un querer reflexivo. Este tercer momento es aún subjetivo pero constituye el paso hacia la universalidad, en la cual -- se puede ubicar ya el concepto de libertad. Como es posible advertir, la relación que mantienen -- estos tres momentos es una relación dialéctica me

dante la cual las instancias que aparecen contra puestas en otras concepciones filosóficas son in-tegradas por Hegel como momentos de un mismo pro-ceso. Esto expresa, como es de suponerse, una con-cepción del hombre que convierte el cambio, la di-namidad, en resumen, la dialéctica, en su funda-mento.

Por otra parte, si tomamos en cuenta desde - la perspectiva de la moralidad que las pasiones - no son "malas" en la medida en que no son irrecon-ciliables con la universalidad, se nos presentan- los siguientes problemas: si todas las pasiones - son momentos de la universalidad y alcanzan su -- verdad en ésta ¿En qué consistiría la moralidad?- o, mejor dicho, ¿Cuál sería su función? Ahora - - bien, si no todas las pasiones tienen la posibi-- lidad de relacionarse con los fines universales-- ¿Qué sucede con las que no lo hacen, es decir, -- con las que no alcanzan su verdad? En fin, no pre- tendemos responder aquí a estas interrogantes, -- sino simplemente hacerlas explícitas.

En suma, en Hegel se encuentran los siguientes elementos referentes al tema que nos ocupa: - Las pasiones no aparecen como enfrentadas a lo -- que podríamos llamar el mundo racional, ubicado -- éste en el marco de la universalidad, sino que se las integra como momentos que adquieren su verdad en él. De esta manera la brecha abierta por filósofos anteriores entre lo natural y lo racional - en el hombre se intenta superar mediante una concepción dialéctica de éste. Sin embargo, en el -- pensamiento hegeliano se generan problemas en el terreno de la moralidad, como lo advertimos anteriormente, en los cuales no profundizaremos aquí.

## 1.1 RELACION ENTRE LO ORGANICO Y LO INORGANICO.

Empecemos por exponer la manera en que Nietzsche considera el concepto de lo orgánico y algunos -- planteamientos derivados de esta consideración.

Al hablar de lo orgánico y lo inorgánico se hace indispensable referirse al sentido que Aristóteles dio a estos términos, puesto que Nietzsche evidentemente lo tiene presente al realizar su -- reflexiones al respecto.

El concepto de organismo fue utilizado por -- primera vez por Aristóteles y básicamente lo entendió como un todo cuyas partes están subordinadas a él en función de una finalidad (20). Ahora -- bien, la clave de esta definición, como puede advertirse, está en la idea de finalidad. Esta constituye una causa del organismo. Al hablar de causa como blanco de sus críticas para dirigirse inmediatamente después al concepto de organismo -- aristotélico.

Acerca de la explicación causal encontramos-

en Nietzsche varias posturas. Por una parte parece negar que exista relación alguna entre dos fenómenos de tal manera que se pueda considerar uno como provocado por el otro:

"Dos estados que se suceden 'causa' el uno 'efecto' el otro: estamos ante una concepción falsa. El primer estado no tiene influencia que ejercer, no ha influido nada en el segundo.(21)

De acuerdo a esta afirmación no hay el porqué sostener que exista relación alguna entre dos estados. En otras palabras se podría decir que no hay un vínculo necesario entre ambos. Si esto es así entonces la relación de necesidad, la relación causal es una mera interpretación, es decir, existe sólo en la mente de los científicos. Ahora bien, tomando esto como base surgen dos interrogantes. La primera es: si la explicación causal es falsa, ¿Qué tipo de explicación debe sustituirla? o, en otras palabras, ¿Cómo se debe explicar el hecho de que dos estados se sucedan? La segunda interrogan-



te sería: ¿A qué se debe que se tienda a dar una explicación causal?

En cuanto a la primera pregunta, aunque resulta muy fácil pensar que Nietzsche la respondería simplemente planteando la posibilidad de renunciar a todo tipo de explicación, en realidad podemos encontrar en sus escritos lo que él considera que es una explicación no causal y que da razón de la presencia de dos estados que se suceden. Veamos en qué términos expresa su concepción:

"... Estamos en este caso ante la lucha de dos elementos de poder desigual: se consigue un nuevo ajuste de las fuerzas según la medida de la potencia de cada elemento. El segundo estado es algo fundamentalmente diverso del primero (no es efecto del primero).. (22)

En primer lugar aquí Nietzsche nos habla de una lucha entre elementos. Ahora bien, ¿Qué tipo de elementos son los que luchan? y, por otra parte, ¿Por qué o para qué luchan?

En cuanto a la primera pregunta lo primero - que se nos viene a la mente es que se trata de una lucha en el ámbito de lo que se denomina vivo. En otras palabras, se puede decir que estamos acostumbrados a utilizar la palabra lucha para designar - actitudes de lo que llamamos seres vivos, así, hablamos de la lucha por la misma vida, o sea, de -- las actitudes que toman los seres vivos para se--- guir manteniéndose como tales; o bien, hablamos de una lucha en la que se busca algo más allá de mantenerse vivo como es el caso de la lucha por el re conocimiento que encontramos en la filosofía de He gel. En fin, la palabra lucha difícilmente podemos concebirla separada del terreno de lo que decimos- que tiene vida. Pero, por el contrario de lo que - podemos pensar, la palabra lucha para Nietzsche es aplicable tanto para lo vivo como para lo no vivo. Lo que él llama "elementos que luchan" son una especie de unidades de fuerza o "átomos de fuerza" - como también los denomina. Es muy poco probable -- que este concepto de fuerza que utiliza Nietzsche-

tenga algo que ver con alguna idea de fuerza de la física de su tiempo, en realidad resulta muy difícil definir este concepto que para él viene a ser el fundamento de todo. Cuando establece que tanto lo vivo como lo no vivo son un conjunto de fuerzas con distinto grado, por así decirlo, de poder debemos tener presente que esta concepción la quiere enfrentarse a una concepción en términos de causalidad. Mientras que a partir de esta última si dos fenómenos aparecen juntos o se suceden, se supone una relación necesaria entre ellos, en la cual uno influye o provoca al otro; en el caso de la concepción de Nietzsche los fenómenos aparecen de esa manera debido a la tensión, por decirlo así, ocasionada por la lucha entre las fuerzas que cada uno representa.

Ahora bien, si tratamos de responder a la pregunta de ¿Para qué luchan las fuerzas? caeríamos inmediatamente en lo que precisamente Nietzsche pretende invalidar que es la explicación causal. Claro que es necesario observar si Nietzsche mismo

no cae en ella, es decir, si no es dar una explicación causal finalista al decir que las fuerzas luchan por el poder, o por el despliegue de ellas mismas. En fin, se diría que toda fuerza es tal en la medida en que despliega su poder intrínseco, siendo la lucha una consecuencia de la oposición que le presentan las otras fuerzas al intentar hacer lo mismo, o sea, extender su poderío. La lucha no viene siendo, por tanto, un fin de las fuerzas, sino una consecuencia de su contacto. Aquí se cancela hasta cierto punto la necesidad de esta relación, la cual se da entonces con la presencia del azar como piensa Deleuze (23). Digo que se cancela hasta cierto punto por varias razones. En primer término es necesario a la fuerza ejercer su poder, lo que la hace tal es precisamente esto. En segundo término dado que no es posible concebir un átomo de fuerza aislado, sino que siempre se encuentra en contacto con otros, este contacto bien puede pensarse como necesario, por lo menos es lo único posible. Y además recordando el planteamiento de Deleuze "La necesidad se afirma en el azar" (24) encontramos que azar y necesidad en Niet-

zsche no están divorciados completamente, sino que forman los dos partes ó, mejor dicho, momentos de un mismo proceso. Deleuze considera la voluntad de poder, entendida en este caso como tendencia a la lucha con otra fuerza y al dominio de ella, como algo diferenciado de la fuerza misma. Pero si no es concebible una fuerza aislada, sino sólo en relación y, por tanto en lucha, es decir, pretendiendo ejercer su poder, entonces no hay bases para suponer una distinción. Lo único que podemos decir de la fuerza es este ejercicio de su poder, y ninguna otra cosa más. Por ello no hay fundamento para concebir a la fuerza como una especie de substancia, palabra tan detestada por Nietzsche. De este modo sólo tenemos que la fuerza es voluntad de poder, pero la voluntad de poder no se puede considerar como característica de la fuerza.

Retomando la afirmación que hicimos al principio con respecto a las distintas posturas de Nietzsche en lo que se refiere a la causalidad, veamos brevemente un último planteamiento. Primero dijimos que niega absolutamente la causalidad según vimos; en

guida vimos la explicación que da como sustituto de lo que se había expresado en términos causales. En realidad esto último no se contraponen a lo anterior a menos que se observen rastros de causalidad de la explicación nietzscheana. Sin embargo, en lo que estamos considerando una tercera postura Nietzsche que daría atrapado en la explicación causal. Esto se da cuando él mismo se pregunta el porqué de la tendencia a dar una explicación causal y se responde en los siguientes términos: "Resumiendo: la necesidad psicológica de creer en una causalidad se encuentran en la imposibilidad de 'imaginar un acontecimiento sin intenciones'..."(25) De acuerdo a esto la causalidad de la explicación causal es para Nietzsche una especie de antropomorfización de la naturaleza que se realiza debido a que el hombre que cree explicarse sus acciones por medio de intenciones aplica este mismo modelo a la naturaleza. Profundizaremos más adelante en lo referente a esta cita en el apartado dedicado a la razón. Sin embargo lo que puede quedar aquí como pregunta es si no hace Nietzsche una más -

clara antropomorfización de la naturaleza al explicarla a partir de voluntades de poder. Pero esto lo abordaremos después con más detalle. Lo que sí es posible señalar es el hecho de que al intentar explicar las razones de la explicación causal se está cayendo indudablemente en un causalismo. Claro que este tipo de contradicciones son constantes en el pensamiento de Nietzsche y hasta cierto punto son la justificación de su misma posición ante la filosofía sistemática.

Tomando en cuenta todo lo anterior y centrándonos en el problema de lo orgánico y lo inorgánico -- que es lo que nos interesa especificar, tenemos que de acuerdo a Nietzsche para ambos terrenos es válida la explicación de la lucha de fuerzas, esto, la lucha de fuerzas, es un punto de unión entre lo orgánico y lo inorgánico, y aunque como él mismo afirma " la separación completa es un prejuicio"(26), es necesario observar las diferencias que establece.

En primer lugar la lucha de fuerzas o voluntades de poder en el mundo de lo que se denomina orgá

nico adquiere diferentes "especialidades" tales como la nutrición, la reproducción, etc. Especialidades que están encaminadas a lograr un mejor desenvolvimiento del poder: "La voluntad de poderío se especializa como voluntad de nutrición, de propiedad, etc..."(27). La vida viene a ser, conforme -- esto, una forma especializada de lucha entre las -- fuerzas; que difiere, por tanto, en grado de lucha entre las fuerzas en el ámbito de lo no vivo. Me -- atrevería a afirmar aquí que lo vivo constituye -- una forma más "evolucionada" con respecto a lo -- inorgánico, donde la evolución está determinada -- por una mayor necesidad de desplegar las fuerzas, -- por una mayor necesidad de dominio, en la cual queda superada, por así decirlo, la necesidad de supervivencia. Pero, en fin, no pretendemos exponer aquí el posible evolucionismo de Nietzsche ni sus diferencias para con el evolucionismo de Darwin -- pues esto sería tema de una investigación aparte. -- Baste con señalar que para el filósofo que nos ocupa una primera característica de lo llamado orgáni



co es el conjunto de funciones que constituyen una especialización, donde, como veremos más adelante la especialización aumenta en grado siendo la llamada conciencia humana una forma aún más especializada de lucha de fuerzas.

Una segunda característica de lo orgánico, y en cierta manera relacionada con la anterior, es lo que Nietzsche llama capacidad de acumular experiencias, lo cual enriquece, refuerza o condiciona la especialización, de tal manera que cada lucha de átomos de fuerza tiene una carga de luchas anteriores y de formas adquiridas a partir de esas luchas. Así, cada célula de lo orgánico posee toda esta información:

Todo lo orgánico se diferencia de lo inorgánico en que acumula experiencia y nunca es igual a sí mismo en sus procesos. Para comprender la esencia de lo orgánico no hay que tomar su forma más pequeña por la más primitiva, antes -- bien, la más pequeña célula es -- hoy heredera de todo el pasaje --

orgánico.(28)

La tercera característica de lo orgánico va directamente en contra del concepto de organismo aristotélico en el cual el organismo constituye básicamente una unidad. Para Nietzsche en la medida en que queda cancelada la causalidad final en general y específicamente en el organismo, éste no tiene porqué considerarse como unidad dirigida a un fin, sino como una pluralidad. En ésta cada miembro, por así decirlo, cada unidad de fuerza, se comporta de manera independiente y sólo accidentalmente puede pasar a formar un sistema. El concebir el organismo como algo unitario, de hecho la misma idea de unidad, es para Nietzsche una falacia de la conciencia que tiene su fundamento en la idea del "yo". Veamos cómo lo expresa el autor:

Aunque se necesiten las 'unidades' para poder contar, no quiere esto decir que tales unidades 'existan'. El concepto de unidad está derivado del concepto de nuestro 'yo', que es nuestro más-

antiguo artículo de fe. De no con  
siderarnos nosotros como unidades,  
no habríamos llegado al concepto-  
de cosa... (29)

En los apartados posteriores se verá lo relacionado al porqué para Nietzsche el "yo" no existe, así como las razones por las cuales se ha "creído" en su --- existencia.

Quede por ahora señalado el carácter de pluralidad que presenta tanto lo orgánico como lo inorgánico y que, por tanto, constituye a todo cuerpo y - específicamente al cuerpo humano.

## 1.2 RELACION ENTRE CUERPO Y CUERPO HUMANO.

Para aclarar un poco la manera en que Nietzsche caracteriza al cuerpo humano y la relación que establece entre éste y cualquier otro cuerpo veamos brevemente como se manejó este problema anteriormente.

Aristóteles define al cuerpo en general como: "lo que tiene extensión en toda dirección" (30). Ahora bien, lo importante aquí es ver qué diferencia hay entre un cuerpo cualquiera y el cuerpo de un ser vivo. Esto, como es evidente, tiene mucho que ver con la distinción entre lo orgánico y lo inorgánico, y, por tanto, nos encontramos nuevamente con el concepto de causa final. De esta manera tenemos que el cuerpo de un ser vivo, si bien al igual que cualquier otro cuerpo es algo con extensión, es además una especie de instrumento de la causa final que es el alma. Así pues, un cuerpo viviente es un organismo, cuyos órganos están de tal modo dispuestos que es posible que se de la actividad de la nutrición, de la sensación y/o de la inteligencia. El

cuerpo, de acuerdo a esto, tiene razón de ser en la medida en que sirve para el fin que es el alma. Es el cuerpo a tal grado dependiente del alma que, en los términos aristotélicos "tiene la vida en potencia"(31) siendo el alma su acto. Sin profundizar demasiado en los conceptos de la filosofía aristotélica podemos encontrar una clara distinción entre lo que es cualquier cuerpo y lo que es específicamente el cuerpo de un ser vivo, donde éste es entendido como "instrumento natural del alma como el hacha lo es del cortar"(32). El cuerpo de un ser vivo, por tanto, adquiere sentido en función de su causa final, por ello es un organismo, como ya hemos visto.

Este planteamiento consistente en considerar el cuerpo como instrumento del alma adquiere un matiz diferente en el cristianismo, si bien la diferencia no es tan radical en el sentido en el que estamos abordando el problema. El cristianismo en general sigue considerando al cuerpo humano como ligado al alma, de tal modo que lo que propiamente le da el carácter de humano a aquél es ésta. Cuando ha-

blo de un matiz diferente me refiero concretamente a la valoración moral que adquiere el cuerpo cuando el hombre actúa en función exclusivamente de las necesidades de aquél. Sin embargo, aunque en un momento dado se valore como "malo" moralmente al cuerpo humano, así como a las acciones encaminadas a satisfacerlo, esto no significa que se rompa la relación cuerpo-alma, sino, por el contrario, que se enfatiza la prioridad del alma sobre el cuerpo, estando ambos en relación. Así, no se puede confundir bajo ningún aspecto el cuerpo humano con cualquier otro cuerpo simplemente porque es humano gracias a que está unido al alma.

Con Descartes parece ser que se termina con la concepción de cuerpo como instrumento del alma. En primer término este filósofo separa la naturaleza del cuerpo de la del alma; pero las separa de tal manera que se convierte en uno de los principales problemas de su filosofía el establecer cuál es el vínculo entre ellas. Lo importante aquí no es reflexionar acerca de este problema de la relación --

alma-cuerpo en la filosofía cartesiana, sino en el problema de la relación, o, mejor dicho, de la distinción entre el cuerpo humano y cualquier otro -- cuerpo. Ahora bien, ¿Por qué esta distinción es un problema? Veamos: Descartes define al cuerpo en general como "substancia extensa" (33), y en esta definición coincide con Aristóteles. Pero cuando Descartes caracteriza al cuerpo humano entonces ya no hay coincidencia porque para la descripción de cuerpo humano prescinde absolutamente de la relación de -- éste con el alma. Lo compara con una máquina (34) de tal manera que un cuerpo vivo de uno muerto se distingue para él igual que un reloj que funciona de -- uno descompuesto. El cuerpo de un ser vivo y por -- tanto el cuerpo humano no se define a partir de su relación con el alma ¿Cómo se define entonces? Quizás como Descartes afirma en algunas partes de su obra (35) por la simple organización y funcionamiento de sus miembros, sin tener una finalidad externa a -- ellos. No es posible afirmar categóricamente que -- Descartes reduce lo "humano" al cuerpo, si bien pue

de sospecharse, pero afirmarlo resultaría superfi--  
cial pues habría primero que analizar todas las im-  
plicaciones del "yo pienso". Lo que sí es posible -  
afirmar es que con Descartes se problematiza la di-  
ferencia entre el cuerpo humano y cualquier otro --  
cuerpo al no requerirse del alma para explicar a --  
aquél. Se abre la posibilidad de que no haya dife--  
rencia radical, y esta posibilidad es la que acerca  
a Nietzsche al pensamiento cartesiano en este aspect  
to.

Ya veíamos anteriormente que Nietzsche caracter  
riza tanto lo orgánico como lo inorgánico como con-  
juntos de fuerzas, donde no hay distinción radical-  
entre uno y otro. Es evidente que esta misma concep-  
ción está presente en cuanto al problema de la relaci  
ción entre cuerpo y cuerpo humano. Cualquier cuerpo  
no es más que una relación de fuerzas(36), en la --  
cual éstas intentan dominar unas sobre otras, en fin  
como ya veíamos antes, se trata de una relación de-  
voluntades de poder, es decir, tendencias al domi--  
nio de "lo otro", donde lo otro es otra fuerza. - -



Esto corresponde a todo cuerpo y, por supuesto, incluye entonces al cuerpo humano. En este punto podemos decir que Nietzsche se encuentra muy cerca de Descartes, ya que para ambos cualquier cuerpo es definible sin atender a fines externos al mismo. Ahora bien, así como para Descartes el cuerpo humano no se distingue de otros más que por la complejidad de la relación entre sus partes, de la misma manera para Nietzsche la diferencia radica en la complejidad de la relación entre las fuerzas, siendo el cuerpo humano una relación con mayor capacidad de acumular experiencias. Así, en los dos casos la diferencia entre el cuerpo humano y cualquier otro cuerpo es una diferencia de grado y no una diferencia radical. El cuerpo humano constituye para los dos una forma más evolucionada, por decirlo así, de cuerpo; aunque claro está que mientras para Descartes el cuerpo humano es una máquina "acabada", es decir que no supone un "grado" posterior, en Nietzsche ya se da una clara huella de las teorías evolucionistas, por lo menos en cuanto a la idea del superhombre.

Hemos señalado la posible cercanía en cuanto a la concepción de cuerpo humano en Descartes y Nietzsche, sin embargo, las diferencias como es de suponerse, son notables. ¿En qué consisten? Veamos. El principal distanciamiento se da al hablar del concepto de unidad. Cuando Descartes concibe al cuerpo humano como una máquina, lo considera como una unidad constituida de partes relacionadas de tal manera que esta relación haga posible el funcionamiento de aquélla. Así, las partes separadas no tienen sentido propio, sino solo lo tienen en la medida en que son partes de. Ahora bien, para Nietzsche la unidad es solamente una "apariciencia"

. El cuerpo humano es una pluralidad. No se puede hablar de partes que lo constituyen, sino de pequeños "todos" que se relacionan. Estos "todos", por así llamarlos, son, como ya lo hemos venido diciendo, átomos de fuerza. La relación la establecen en términos de tendencia al dominio, es decir, que no se relacionan para integrarse y ya integrados dirigirse a un fin, sino que cada uno tiende a

dominar a los otros. Digamos que cada uno es un fin en sí mismo. El cuerpo humano, por tanto, no es uno, sino una multiplicidad.

El problema que ahora se pone de manifiesto es si las relaciones de fuerzas que constituyen al cuerpo son relaciones necesarias. Esto en otros términos se expresa de la siguiente manera: si cada fuerza o átomo de fuerza tiene un alcance o capacidad de dominio determinada, entonces sí se puede hablar de necesidad en las relaciones entre las fuerzas; pero si esta capacidad, por así llamarla, no es determinable entonces el cuerpo es, como piensa Deleuze, - resultado del azar (37). Claro que si optamos por -- esta última postura, entonces surge otra pregunta: - ¿A qué se debe que unas fuerzas resulten dominantes y otras dominadas en estas luchas? Se puede argumentar que al hacer esta pregunta estamos cayendo en - un modelo de explicación que precisamente Nietzsche quiere combatir, el causalismo; sin embargo, si respondemos que el que unas fuerzas dominan a otras no tiene causa, sino que es azaroso, corremos el ries-

go de darle nombre a algo para sustituir el desconocimiento de ese algo. No obstante esto, supongamos que las fuerzas se relacionan azarosamente, y que -- por la casualidad más absoluta, por la sin razón, -- unas resulten dominadas y otras dominantes en un -- momento dado ¿No es esto un tanto difícil de concebir tratándose precisamente de relaciones de poder? Porque bueno, como que resulta más comprensible que Monod nos hable de la presencia del azar en la actividad electiva de las enzimas en las células de los seres vivos(38) porque justamente se trata de una elección entre varias posibilidades, donde nada hace -- pensar que prevalezca una posibilidad sobre otra, y donde cualquiera que sea la posibilidad elegida no se altera la función pretendida. Pero en este caso -- en el que no se trata de elección sino de lucha por el dominio ¿Es posible pensar que no hay ninguna de terminación que haga que unas fuerzas ganen la lucha, por así decirlo? Cuando dos fuerzas se relacionan digamos que sólo puede haber dos opciones: o -- bien tienen exactamente la misma capacidad en térmi

nos cuantitativos o bien, son desiguales y una fuerza es superior o más capaz de dominar a la otra manifestándose esto en la lucha. La explicación a partir del azar supone que las fuerzas son iguales y - si las fuerzas son iguales ¿En qué consiste entonces la superioridad del cuerpo humano o lo evolucionado del mismo? Nietzsche menciona la acumulación - de experiencias, como señalamos antes, como característica del cuerpo humano ¿En qué radica esta posibilidad de acumular experiencias? En otras palabras, ¿Qué es lo que hace que en el cuerpo humano, como - dice Nietzsche "repercuta el pasado más remoto y - más próximo de todo el devenir orgánico"?(39) Todo - hace suponer que hay una cierta disponibilidad en - las fuerzas que se relacionan en el cuerpo humano, y esto puede conducir a varios planteamientos. En primer término sí habría necesidad en la relación entre las fuerzas, es decir, que esta relación no sería fruto del azar absoluto. Como ya dijimos antes - azar y necesidad no se opondrían, sino que como momentos del mismo proceso se integrarían a partir - del eterno retorno. Con éste la necesidad se con--

vierte en una afirmación que a su vez afirma el azar. Al introducir en esta parte lo referente al eterno - retorno, no pretendemos hacer un detallado análisis de este concepto, sino sólo establecer su importancia para la conciliación del azar y la necesidad. - Por eterno retorno entendemos el devenir en las fuerzas, es decir, una caracterización circular de la relación dinámica entre ellas.

Veamos ahora en el siguiente apartado de qué manera se enmarca en el cuerpo humano lo que se denomina instinto; ya que quizás esto nos aclare un poco - más los planteamientos anteriores.

### 1.3 EL INSTINTO EN EL MARCO DEL CUERPO HUMANO

Partiendo entonces del problema anterior, es decir, de la relación entre las fuerzas en los cuerpos vivos y de la posible determinación de esta relación, veamos cómo se ubica en este marco lo que Nietzsche denomina instinto.

Para hablar del instinto es necesario volver - al planteamiento de la distinción de lo vivo y lo - no vivo ya que debemos responder a varias preguntas tales como ¿Es el instinto una característica que - pertenece solamente a una parte de lo que llamamos - vivo? Si es así ¿No nos encontramos nuevamente ante una determinación? Veamos esto con más detenimiento.

Hemos dicho que todo cuerpo es una pluralidad - de fuerzas. También hemos visto que si unas fuerzas dominan a otras es porque tienen necesariamente una cierta disposición para ello. Deleuze, que por una - parte nos habla del azar en la relación entre las - fuerzas, por otra parte admite una distinción entre ellas donde a unas, a las que ganan la lucha, por -

así decirlo, a las que dominan, las llama activas-  
y a las que resultan dominadas las llama reactivas.  
El carácter de esta distinción es cuantitativo, es  
decir, lo que define a unas y a otras fuerzas es -  
el grado, mayor o menor, de poder que presentan, -  
es decir, el alcance de cada átomo de fuerza(40) .  
Ahora bien, si Deleuze mismo acepta que las fuer--  
zas en relación no son iguales ¿En qué sentido se  
puede hablar de azar? Es justamente en la elección  
de las fuerzas al relacionarse donde Deleuze supo-  
ne que Nietzsche ubica el azar. En otras palabras-  
esto quiere decir que cada átomo de fuerza "elige"  
arbitrariamente el otro con el que se ha de rela--  
cionar. Esto así planteado parece estar muy cercano  
a la manera en que Monod considera la presencia --  
del azar en las células de los seres vivos. Tam---  
bién aquí se trata de una elección absolutamente -  
indeterminable. Sin embargo, en ambos casos es muy  
difícil sostener la ausencia de necesidad en los -  
procesos de que se trata. Es claro que en el caso-  
de Monod la elección que realiza la enzima está --



determinada por el proceso en general para el cual se realiza esta elección, de tal manera que la enzima elegirá aquel elemento que sirva para llevar a cabo la función correspondiente, es decir, que -- atrás de esta elección existe una finalidad. Se -- parte del supuesto de que los elementos que están en posibilidad de relacionarse con la enzima están en igualdad absoluta de circunstancias, pero nada garantiza que este supuesto no esté basado en los límites del conocimiento que al respecto se tenga, ya que sería absurdo pensar que dada la "verdad -- absoluta", el "conocimiento completo" que se tiene de las circunstancias de los elementos a relacionarse se puede concluir que éstas son iguales. Volvemos en este sentido al peligro de ponerle nombre, el nombre de "azar", a una causa que se desconoce.

Todo este planteamiento es aplicable a la relación de fuerzas que se establece en todo cuerpo -- según Nietzsche y específicamente en el cuerpo humano, con la diferencia de que en el caso del planteamiento de Nietzsche se advierte ya una desigual

dad entre los elementos a relacionarse, es decir, entre las fuerzas, donde unas tienen más poder que otras, Y el problema se pone aún más de manifiesto cuando a Nietzsche se le ocurre hablar del cuerpo humano como sistema: "El cuerpo humano es un sistema mucho más perfecto que cualquier sistema de pensamientos o sentimientos, e incluso está muy por encima de cualquier obra de arte"(41). ¿Cómo debemos entender esta afirmación? ¿Es posible a partir de ella seguir sosteniendo la presencia del azar en la relación de los elementos que constituyen este sistema? Es evidente que así planteado el problema parecería que estamos hablando de una concepción cartesiana del cuerpo humano y no del pensamiento de Nietzsche. Descartes da a cada elemento constitutivo del cuerpo el nombre de parte, mientras que Nietzsche considera que las fuerzas que se relacionan actúan independientemente, es decir, que no corresponden a finalidades que vayan más allá de las mismas. Sin embargo, la autonomía que adjudica Nietzsche a estas fuerzas es cuestionable

si tomamos en cuenta la cita anterior y partimos de la idea de cuerpo como sistema. Si una de las características de un sistema es que la relación entre sus miembros es tal que la modificación de uno trae consigo la modificación de los demás, entonces las fuerzas no presentan tal autonomía.

A partir de lo anterior tenemos ya por lo menos dos inconvenientes para admitir la presencia del azar en la relación entre las fuerzas: por una parte la determinación en cuanto al poder de las fuerzas, lo que hace que unas sean dominadas y otras dominantes, y por otra parte, la afirmación nietzscheana del cuerpo como sistema. No es posible sostener que Nietzsche dice lo mismo que Descartes al definir al cuerpo, pero parece imposible dejar de advertir las similitudes por mucho que al mismo Nietzsche le hubiese molestado esto. ¿En dónde queda el azar después de lo dicho? ¿Puede decirse que es absolutamente indeterminable la manera en que se eligen las fuerzas para relacionarse? -- Creo que difícilmente puede sostenerse eso. Lo que

si es importante no perder de vista es la dinamicidad que Nietzsche adjudica a la relación entre las fuerzas. No siempre son las mismas fuerzas las que se relacionan, ni siempre son las mismas las activas y las reactivas, sino que pueden devenir unas en otras, así como tampoco utilizan estrategias uniformes, pues las fuerzas menos dotadas en un momento dado, o desde una perspectiva determinada, buscan prevalecer por medio de diversas estrategias, por así decirlo (42). Si no se hablara de esta dinamicidad entre las fuerzas no se entendería tampoco la conciliación entre azar y necesidad que hemos señalado a partir del eterno retorno. Las fuerzas son dinámicas, pues, en varios sentidos, lo que permite conformar distintos tipos de agrupaciones, así como también apreciar cada agrupación desde distintas perspectivas. Para entender esto es necesario tomar en cuenta que los apreciados también son agrupaciones de fuerzas. Estas agrupaciones pueden considerarse como sigemas u organismos.

Esto último está planteado en Así Hablaba Zaratustra, obra muy difícil de interpretar, en los

siguientes términos: "... El cuerpo es una gran -- razón, una pluralidad dotada de un único sentido, -- una guerra y una paz, un rebaño y un pastor..."(43)

Quando Nietzsche dice que el cuerpo es una -- "gran razón" yo entiendo por ello una compleja organización de elementos que en este caso son fuerzas. Ahora bien, ¿Qué carácter tiene esta organización? Se habla de que tiene un único sentido y esto viene a confirmar el aspecto orgánico del cuerpo, de tal manera que las fuerzas, si bien no pueden considerarse "partes", tampoco se pueden considerar unidades con absoluta independencia. Se habla sí de una pluralidad, lo cual hace pensar -- que a pesar de las posibles similitudes hay importantes diferencias entre la concepción nietzscheana y la concepción cartesiana del cuerpo, pero es importante poner atención en él "único sentido" -- que se adjudica a esta pluralidad. ¿Cómo puede entenderse el hecho de que se hable del cuerpo en -- términos de "guerra" y "paz"? Esta frase nos hace recordar a Heráclito y bien nos puede poner de ma-

nifiesto el carácter contradictorio, a la vez que -  
dinámico, de la estructura misma del cuerpo humano.  
A partir de esto reafirmamos la presencia de la lu-  
cha por el dominio en la relación entre las fuerzas  
al mismo tiempo que ubicamos el tipo de determina-  
ciones que es posible establecer con respecto a - -  
esta relación. Así, por una parte tenemos la situa-  
ción de lucha entre fuerzas contrarias que buscan -  
el dominio unas sobre otras, y por otra parte tene-  
mos la consecución o el logro momentáneo de este do-  
minio traduciéndose en especies de estados de "paz".  
Con base en esto el cuerpo es guerra y paz; es plu-  
ralidad, pero pluralidad sistemática que no implica  
de ningún modo estaticidad ni unicidad en un sentido  
cartesiano, de tal manera que el término "yo", que-  
aparentemente no habla de una realidad unitaria sim  
ple se convierte en un término vacío para Nietzsche,  
ya que oculta toda la pluralidad dinámica que cons-  
tituye esa "gran acción" como llama el filósofo al-  
cuerpo. Posteriormente volveremos a esta cita para-  
reinterpretarla a partir del concepto de instinto.

Veamos ahora de qué modo se ubican los denominados instintos en este marco. Partamos para ello de las siguientes afirmaciones de Nietzsche:

Si tomamos el cuerpo como guía, - advertimos en el hombre una pluralidad de seres vivientes que, luchando o colaborando entre sí, o sometién~~do~~se unos a otros- afirmando su ser individual-afirman - involuntariamente el todo.

Entre esos seres vivientes encontramos que algunos son más dirigidos que dirigidos y también- entre aquéllos hay lucha y victoria.

La totalidad del hombre tiene todas esas cualidades de lo orgánico que, por un lado, restan inconscientes y, por otro lado tomamos conciencia de las mismas en forma de instintos. (44)

La primera parte de este fragmento no es sino una reiteración del carácter de lo organizado del cuerpo humano. Volvemos a encontrarnos con el término-

lucha para especificar el tipo de relación entre - los elementos constitutivos a los cuales el filósofo llama aquí "seres vivientes". Se vuelve a poner de manifiesto el hecho de que estos términos no -- actúan como "partes de" sino que son individuos -- aunque los vínculos que establezcan produzcan cierta sistematicidad. Es claro que lo que aquí se denomina "seres vivientes" es identificable con lo - que anteriormente se ha manejado con el nombre de fuerza. En la segunda parte de la cita se advierte la determinación que existe en cuanto a la desigualdad del poder, por así decirlo, de las fuerzas cosa de la que también ya hemos hablado con anterioridad.

Es en la última parte del fragmento en donde tenemos que centrar nuestra atención para ubicar - el sentido del término instinto. El que el hombre se conciba como una totalidad es más que evidente a partir de todo lo que se ha dicho con respecto a la estructura del cuerpo. Ahora bien, ¿Qué quiere decir Nietzsche cuando afirma que esta totalidad -



tiene todas las cualidades de lo orgánico? Estas -  
cualidades bien pueden referirse al tipo especial-  
de lucha entre las fuerzas que caracteriza a lo --  
orgánico, en el cual se supone una asimilación de-  
experiencias anteriores como lo hemos dicho en - -  
otros apartados. En otras palabras se puede con---  
cluir, tomando en cuenta el planteamiento que sos-  
tiene Nietzsche, que las luchas entre las fuerzas-  
en el terreno de lo orgánico adquieren un matiz di-  
ferente en comparación con lo inorgánico. En el --  
caso del ser humano estas luchas se dan obviamente  
a nivel orgánico y se tiene conciencia de ellas. -  
El decir que se tiene conciencia de ellas supone --  
solamente el hecho de que el ser humano "se da - -  
cuenta" de las mismas de tal manera que las nombra  
instintos. A partir de esto, puede entenderse por-  
instinto la forma especializada de lucha que se es-  
tablece entre dos fuerzas en los cuerpos llamados-  
orgánicos. La pregunta que hicimos inicialmente --  
acerca de si los instintos podían pertenecer tam--  
bién al campo de lo inorgánico queda resuelta con-

base en la misma afirmación de Nietzsche en la cita anterior. De este modo tenemos que dada la diferencia basada en la mayor especialización de la lucha entre las fuerzas en lo orgánico en relación con lo inorgánico, el instinto solamente se puede ubicar en el primer terreno, es decir, en el marco de lo orgánico.

Hay un aspecto pendiente sobre el que volveremos en apartados posteriores y es el de las implicaciones que tiene el concepto de conciencia que se menciona en la cita. Si bien, como dijimos, puede entenderse como un simple "darse cuenta" es evidente que quedan por explicar las condiciones de ese darse cuenta en función de la caracterización de la estructura del cuerpo humano que según nuestra interpretación hace Nietzsche. Como puede advertirse este tema está estrechamente ligado al concepto de razón, por lo cual será tratado en el inciso correspondiente.

#### 1.4 EL INSTINTO COMO VOLUNTAD DE PODER

Se ha hablado anteriormente del instinto, y ahora, es necesario establecer su relación con lo que -- Nietzsche llama voluntad de poder. Solamente en -- función de este objetivo trataremos de caracteri-- zar dicho concepto.

En primer lugar tenemos que el concepto volun tad en términos muy generales puede ser entendido-- como "principio de acción" (45) Ahora bien, concebi-- do de esta manera y sin más especulaciones sobre -- los matices que le han dado las diferentes corrientes filosóficas, podemos vincular esta definición-- con la idea de voluntad de Nietzsche. Para ello se hace necesario trasladarse nuevamente al terreno -- de la relación entre las fuerzas. En el primer -- apartado habíamos establecido que lo que hace que-- una fuerza sea tal es su tendencia al dominio de -- otra. Una fuerza es en la medida en que se relaciona con otra, donde esta relación se da siempre en-- términos de "querer dominar". No es concebible una

fuerza que no esté en relación con otra intentando dominarla. La relación entre las fuerzas supone el ejercicio de acciones mutuas, por tanto, para lograr este dominio. Lo que hace que una fuerza tienda a dominar a otra es lo que puede denominarse voluntad de poder, ya que el principio de acción es esta tendencia al dominio, donde la acción es precisamente ese dominio. El problema surge aquí cuando se intenta establecer una distinción entre lo que se llama fuerza y lo que se llama voluntad de poder. Si tomamos en cuenta que fuerza es únicamente tendencia al dominio, entonces no sólo es posible sino necesario identificar los dos términos. - Deleuze, sin embargo, los distingue definiendo a la voluntad de poder como "el elemento genealógico, diferencial de las fuerzas"(46). La considera un atributo de la fuerza, que si bien no puede separarse de ella, tampoco deben confundirse. El único inconveniente que hay para aceptar esta interpretación es que si nos preguntamos qué otros atributos tienen las fuerzas, o, en otras palabras, qué son-

las fuerzas además de tener como "predicado" la voluntad de poder, nos encontramos con que solamente poseen este atributo. Nada más se afirma de ellas, sólo su tendencia al dominio, su relación en esos - términos con otras fuerzas. ¿Qué es entonces una - fuerza si no voluntad de poder?

Partiendo de este fundamento, es decir, la -- identidad de la fuerza y la voluntad de poder, tenemos que la estructura de todo ser está constituída por relaciones entre voluntades de poder, por - luchas entre las mismas. Puesto que todo ser es relación de fuerzas tendientes al dominio, la voluntad de poder, mejor dicho, las voluntades de poder son los elementos constitutivos de todo ser tanto- orgánico como inorgánico. Ahora bien, tomando en - cuenta que lo orgánico se caracteriza por presen-- tar una relación especializada entre las fuerzas - por lo que ya hemos dicho anteriormente, entonces- las maneras en que luchan las voluntades de poder, las formas que toman estas luchas en el campo de - lo vivo, resultan ser de una mayor complejidad con

relación a las que se presentan en el terreno de -  
lo inorgánico. De este modo nos encontramos con que  
en la vida, a la cual llama Nietzsche "un caso par-  
ticular de existencia"(47), se dan formas más elabo-  
radas de relaciones entre voluntades de poder.

De estas formas especializadas de luchas en--  
tre voluntades de poder decíamos en el apartado --  
anterior que las representamos conceptualmente - -  
como instintos. Estos son, por tanto, formas parti-  
culares de relaciones entre voluntades de poder. Y  
si tomamos en cuenta que las fuerzas o voluntades-  
de poder son tales exclusivamente en virtud de su-  
relación con otras, relación dada como lucha por -  
el dominio, entonces se puede afirmar que el ins--  
tinto viene a ser una forma particular de voluntad  
de poder. Esta forma está, por consiguiente, pre--  
sente únicamente en el mundo orgánico al cual per-  
tenece el ser humano, constituyendo este último, -  
según la línea desarrollada por Nietzsche, la for-  
ma más especializada de vida y, por tanto, poseyen-  
do las relaciones más elaboradas de voluntades de-

poder, a partir de las cuales habrá de interpretar  
se en el siguiente apartado lo que Nietzsche en-  
tiende por razón.

## 2.- LA RAZON

El concepto razón a lo largo de la historia de la filosofía ha sido tratado siempre en relación con lo que se ha denominado instinto. Y como ya lo hemos señalado en el capítulo anterior esta relación, hasta el siglo XIX se manejó como una relación entre elementos antagónicos, es decir, pertenecientes a dos instancias distintas del ser humano y -- siempre en lucha por el dominio de la conducta de éste.

Ahora bien, el significado mismo del concepto razón ha sido más o menos variable en las concepciones de los distintos filósofos. Estas variaciones ya las hemos puesto de manifiesto a grandes rasgos en la primera parte del capítulo anterior, por lo cual no nos detendremos en ellas y pasaremos directamente a la ubicación de este mismo concepto en el marco del pensamiento de Nietzsche.

Cuando este filósofo habla acerca de la razón se puede decir que son dos los problemas que más le inquieta resolver. El primero es acerca de la -



existencia de un contenido que corresponda al concepto razón o, en otras palabras, acerca del fundamento de dicho concepto. El segundo problema es de hecho una derivación del anterior y puede plantearse de la siguiente manera: En caso de que exista - una instancia humana correspondiente alo que se ha denominado razón ¿Es ésta diferente o antagónica - al instinto? Como puede observarse los dos problemas son casi indiferenciables, sin embargo, no son equiparables si tomamos en cuenta que aun suponiendo la presencia de algo no instintivo en el hombre este algo bien puede no oponerse al instinto, sino, por ejemplo, ser utilizado por éste.

Antes de señalar cuáles son las consideraciones de Nietzsche con respecto a lo que aquí hemos planteado como primer problema es conveniente mencionar que el concepto razón es equiparable a los conceptos conciencia, alma y espíritu, concerniendo a estos últimos las mismas observaciones que al primero. La equiparación de estos conceptos tiene su fundamento en el hecho de que todos ellos han -

sido utilizados, de una o de otra forma, como - --  
opuestos a lo instintivo y esto es lo que interesa  
en primer término a Nietzsche (48)

Volviendo al planteamiento que hicimos en pr  
mer término con respecto a la existencia de algo -  
distinto de lo instintivo tenemos, si cabe expre--  
sarlo así, una doble respuesta. Por una parte pare  
ce innegable que en el hombre se dan actividades -  
tales como el pensar, entendiendo por ello la pro-  
ducción de ideas y sus relaciones, así como el sim  
bolizar, es decir la producción del lenguaje, etc.-  
Este tipo de actividades se han adjudicado a lo --  
largo de la filosofía a la presencia de una "capa-  
cidad" propia del ser humano y por lo tanto dife--  
renciadora de éste para con los otros seres vivos.  
Nietzsche considera que la estructura del lenguaje,  
o más concretamente, la gramática, tiene mucho que  
ver en cuanto al papel que se le ha dado a esta --  
"capacidad". Pero, aclaremos esto, ¿Qué tiene que-  
ver la gramática con la idea de razón? Para Nist--  
zasche mucho: "La 'razón' en el lenguaje: ¡oh, vie-

ja hembra engañadora temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática..."(49). La estructura gramatical, en la medida en que supone la categoría de sujeto da --- pie a la consideración de lo que para Nietzsche -- es una falsedad por varios motivos. En primer lugar el sujeto hace aparecer una realidad homogénea, por así decirlo, ya que oculta la diversidad ins--- tintiva, o de lucha de fuerzas, de que hablamos en el capítulo anterior. Tal parece que el "yo" que piensa, que siente, que elige, etc. es una singularidad. Esto, una vez establecido que si algo caracteriza para Nietzsche a todo ser orgánico e inorgánico es precisamente la multiplicidad, la diversidad, la lucha, resulta ser entonces, el primer aspecto de la falsedad.

El segundo aspecto está relacionado con la --- idea de estaticidad o invariabilidad. Cuando se habla del "yo" éste adquiere un carácter de permanencia, "de eternidad e invariabilidad" (50). De esta manera el "yo" que piensa, actúa, etc., parece - -

siempre el mismo , el simple término no plasma de ninguna manera, sino por el contrario oculta, la dinamicidad que caracteriza la realidad a la que pretende referirse, dinamicidad que tiene su fundamento en las luchas de voluntades de poder o fuerzas -- que hemos venido señalando. Estos son dos oculta--- mientos o, más específicamente, falseamientos que -- se dan en el terreno del lenguaje.

Pero ¿Qué tienen que ver estos dos aspectos -- con la idea de razón? Si nos detenemos un poco en -- ellos no es difícil percatarse de que tanto la unidad como la permanencia han sido características -- centrales de la idea de razón. De este modo tenemos que lo que unifica, lo que da homogeneidad a la con ducta humana no se considera que son los instintos, sino ese otro "algo" que posee el ser humano. De -- tal manera esto es así que al hablar de determinada acción del "yo" se supone que ésta es realizada pre cisamente por la unidad que constituye este "yo" -- como sujeto "pensante".

Ahora bien, la permanencia como característica

de la razón es fácilmente ubicable en las concepciones que de ésta se han dado en la historia de la -- filosofía, ya que de manera generalizada e independientemente de los distintos matices con los que se la ha concebido, la razón se ha considerado como la "esencia" del hombre, es decir, como lo específicamente humano, como lo siempre presente en él, como lo que lo posibilita para trascender las barreras -- de la simple, cambiante finita y contradictoria materialidad.

A partir de lo dicho no es difícil acercarse -- al grado de validez, por decirlo de algún modo, que da Nietzsche al concepto razón. Puede anticiparse -- ya la consideración de que la razón no es más que un engaño entre otros, que no viene al caso mencionar -- aquí, del lenguaje. Claro que podría pensarse que -- el lenguaje mismo es un testimonio de la presencia -- de la razón, sin embargo, esta apreciación pierde -- validez en el momento en que Nietzsche afirma que -- "Los símbolos (...) brotan de una manera instintiva"

(51)

Si bien es definitivo que Nietzsche niega la existencia de una instancia antagónica al instinto en el ser humano, queda aún por esclarecerse cuál es, según este filósofo, la explicación de las acciones humanas adjudicadas a la razón. Para ello pasemos a la especificación del campo instintivo de manera que pueda esclarecerse la relación entre este campo y las actividades denominadas "racionales" del hombre.

## 2.1 RELACION ENTRE CUERPO HUMANO Y RAZON.

Empecemos por hablar acerca de la manera en que Nietzsche se refiere a la razón en Así Hablaba Zaratustra:

Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas 'espíritu' un pequeño -- instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón (52).

Recordemos que en páginas anteriores hemos dicho que el cuerpo humano es definido por Nietzsche como una gran razón, y también hemos explicado de qué manera entendemos esta definición con base en otras afirmaciones suyas de este filósofo. Sin embargo, no está por demás mencionar que al hablarse del cuerpo como una gran razón, consideramos que el sentido de la palabra razón es fundamentalmente el de orden o quizás más exactamente el de una especie de equilibrio entre las luchas de fuerzas o voluntades de poder que dan lugar precisamente a lo que se denomina cuerpo. De este modo el cuerpo se presenta como el conjunto-

de luchas por el poder entre fuerzas, donde estas - luchas mantienen, por así decirlo, y aunque suene - contradictorio, una cierta armonía (53). Ahora bien, cuando Nietzsche habla de la pequeña razón es evidente que se está refiriendo a la supuesta instancia del ser humano que tradicionalmente se ha enfrentado al instinto y que, como el mismo autor señala, se ha denominado frecuentemente espíritu, estando esta denominación relacionada con la especificación de una no materialidad. La razón y particularmente la razón bajo la denominación de espíritu, se ha considerado, como también lo señalamos en el inciso correspondiente al instinto, de carácter diferente al del cuerpo. Incluso en el caso de Descartes, donde constituye un problema la relación alma-cuerpo precisamente por abrirse la posibilidad de una ubicación del alma en alguna parte del cuerpo, el planteamiento es opuesto al que Nietzsche está realizando en la cita anterior, ya que, aún ubicando el alma en el cuerpo a ella se le da un carácter directivo con respecto a éste.



El elemento clave, por tanto, de las afirmaciones de Nietzsche parece ser el de considerar a la razón llamada espíritu, alma, etc. como instrumento del cuerpo, habiendo aclarado que es a éste al que se refiere cuando habla de la "gran razón". Hasta aquí lo único que parece cambiar entre esta concepción y algunas otras (54) es únicamente el papel que se le da a la razón, de tal manera que mientras el planteamiento más generalizado es que la razón dirige de algún modo al cuerpo, siendo por supuesto de naturaleza diferente de éste, Nietzsche considera a la razón como instrumento del cuerpo, es decir, como algo que éste utiliza.

Hasta ahora sólo se está hablando del concepto razón como algo correspondiente a un nivel de realidad, es decir, tal parece que existe algo en el hombre, independientemente de la función que ejerza, a lo que se le puede llamar razón. El problema surge cuando en la misma obra de Nietzsche encontramos la siguiente afirmación: "Pero el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna

otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo"(55). En este caso ya se hace más clara la postura de este filósofo en la medida en que sólo concede al alma la existencia como un simple término, cuyo contenido aparte del cuerpo no es posible ubicar. De esta manera el contenido que generalmente se le ha adjudicado al término -- alma queda implicado en el contenido del término -- cuerpo, evidentemente tomando a este último en el sentido en el que lo toma Nietzsche, es decir, -- como conjunto de luchas entre voluntades de poder. ¿Qué es exactamente del cuerpo, entendido de esta manera lo que ha correspondido al término razón? -- Este problema será tratado con cierto detenimiento en el apartado dedicado a la relación entre la razón y la voluntad de poder. Por ahora solamente consideramos necesario que queden asentadas las siguientes premisas: por una parte el contenido que se ha adjudicado al término razón, alma o espíritu no se contrapone al cuerpo, y por otra parte, no sólo no se contrapone, sino que ni siquiera se distingue de-

él a no ser como se distinguirían las partes del -  
todo. Esto, como hemos señalado deja abierto el --  
problema de la exacta ubicación de la "razón" como  
parte del cuerpo, que en otras palabras se puede -  
expresar como el problema de la relación entre la-  
actividad denominada "pensar" y las luchas entre -  
voluntades de poder, lo cual trataremos a continuaa  
ción.

## 2.2 RAZON Y VOLUNTAD DE PODER.

Hablar de voluntad de poder es en realidad hablar tanto de lo denominado orgánico como de lo inorgánico, es decir, prácticamente es hablar de todo lo existente. Es evidente, sin embargo, que no es el ámbito de lo inorgánico en donde vamos a buscar la ubicación de la razón, sino en un campo muy específico de lo orgánico, en el campo de lo humano. - - Esto implica que es en el marco del tipo de luchas entre voluntades de poder que se lleva a cabo en el cuerpo humano en donde es necesario darle un lugar a la razón. Hemos visto que el concepto razón no corresponde según Nietzsche a ningún contenido al margen del cuerpo humano, sin embargo, queda aún por aclarar cuál es exactamente su naturaleza. Si tomamos en cuenta que el cuerpo humano es concebido como una pluralidad de fuerzas o voluntades de poder que luchan constantemente por el dominio, surge de inmediato la pregunta acerca de la posibilidad de que la razón sea una fuerza más en esta -

contienda, por así decirlo. Esto es fácil suponerlo puesto que si el cuerpo no es otra cosa que lucha de fuerzas y la razón no es nada independiente del cuerpo, entonces se puede deducir que la razón es una fuerza más que coexiste con las otras. Ahora bien, la simpleza de esta conclusión es evidente, así como también su insostenibilidad debido a las múltiples interrogantes que se generarían al aceptarla. Algunas de ellas son por ejemplo: Si -- las fuerzas se alternan en el dominio debido a la dinamicidad de las mismas luchas, esto significaría que la razón como fuerza dominante sólo tendría manifestaciones esporádicas, lo cual es obviamente absurdo, pues toda la historia del hombre es una historia de manifestaciones de la razón. En otras palabras sería algo así como concebir etapas en -- las que no se den o se hayan dado "pensamientos", lenguaje, etc. A esto también se puede argumentar que la razón, no como fuerza dominante, sino como fuerza reactiva puede tener manifestaciones; sin embargo, de sostener algo así se tendría que con--

cluir que la razón es la única fuerza, puesto que es la única que se ha manifestado de una manera o de otra. Como es evidente sería absurdo sostener esta posibilidad, ya que de hacerlo así fácilmente se concebiría el pensamiento nietzscheano en el -- marco de un idealismo.

Ahora bien, el problema de la ubicación de la razón sigue estando presente, por tanto, aunque -- con la salvedad de que podemos afirmar por lo dicho anteriormente que la razón no es una fuerza -- más que lucha por el dominio en la plataforma, por así decirlo, que es el cuerpo humano. Pero si la -- razón no es una fuerza ¿Qué otra cosa puede ser -- dado que el cuerpo es sólo relación entre fuerzas? Parece ser que solamente nos queda una respuesta;-- Si la razón no es en sí una fuerza más bien puede ser lo que denominamos razón y sus productos, digámoslo así, una manifestación de las luchas entre -- las fuerzas. En otras palabras, se diría que se -- trata del medio por el cual se expresan estas luchas. Veamos la siguiente afirmación de Nietzsche:

"...El 'ospíritu' resulta solamente un medio, un instrumento, al servicio de la vida superior, del enaltecimiento de la vida"(56). Ya hemos hablado -- acerca de qué entiende por vida Nietzsche cuando -- expusimos lo relacionado con lo orgánico y lo inor gánico. El hecho de calificar a un tipo de vida -- como superior bien puede ser una expresión más del evolucionismo que, como hemos afirmado en algún -- apartado anterior, se encuentra implícita o expli citamente en el pensamiento nietzscheano. Pero no es en esto en lo que nos debemos detener ahora - - sino en las implicaciones que tiene el hecho de -- hablar de la razón como instrumento. Aquí nos en-- frentamos al siguiente problema: Si decimos que la razón es un instrumento esto nos obliga en cierta forma a admitir la distinta naturaleza de la razón con respecto a las fuerzas en relación y esto no - puede sostenerse si partimos de la premisa de que solamente existen las fuerzas, sus relaciones y -- nada más. Parece ser que la clave está dada aquí - en las relaciones, porque lo que sí resulta eviden

te es que no es lo mismo las fuerzas o voluntades de poder que se relacionan en términos de lucha -- que el resultado o, mejor dicho, los resultados de estas luchas. En este sentido podría ubicarse la razón en el terreno de la relación entre las fuerzas, precisamente como una expresión de esta relación.

Considero conveniente aclarar que no es posible considerar a la razón como la expresión de una voluntad de poder, sino como expresión de relaciones entre varias de ellas, ya que podría suponerse que es solamente la manifestación de la voluntad dominante la que aparece en las producciones racionales, cuando en realidad parece tratarse de un -- proceso mucho más complejo de lo que podría pensar se en un principio. En primer término la razón, o más específicamente, lo denominado racional bien -- puede entenderse como lo que expresa tanto la voluntad que en ese momento se encuentra dominada. -- Ahora bien, al llegar a este punto se hace necesario evidenciar lo que a mí me parece que es un do-



ble papel de la razón, y es precisamente a esto a lo que me refería cuando hablaba de la complejidad del proceso. Por una parte la razón expresa, pero por otra parte esta forma de expresión es utilizada como instrumento de dominio por las fuerzas que están en relación. De esta manera tenemos que las voluntades de poder que se relacionan en el cuerpo humano presentan una dinamicidad tal que supone -- una especie de acumulación, por así decirlo, de -- "estrategias" "racionales" o, mejor dicho, de producciones racionales que funcionan como estrategias. Estas consideraciones tendrán fundamental importancia cuando hablemos en el capítulo siguiente de una producción racional específica como es la moralidad.

Aquí también cabe mencionar, conforme lo afirmado anteriormente, el vínculo que existe, así -- como la diferencia entre lo que Nietzsche entiende por voluntad y que hemos venido manejando a lo largo de este trabajo, y la manera en que comunmente se ubica este concepto. No es nuestra intención --

metermos en discusiones acerca del sentido que ha-  
tenido el concepto de voluntad en las diferentes -  
corrientes de la ética, solamente nos basta con se-  
ñalar que de una u otra forma, en el marco de los-  
determinismos o fuera de ellos, este concepto se -  
ha ubicado en el terreno de la conciencia. En tér-  
minos más simples podemos decir que cuando se ha-  
bla de un "querer", este puede estar motivado o no,  
determinado o no por otras instancias (57), pero --  
pertenece a un "sujeto" y en esa medida a la carac-  
terización unitaria del mismo, que como hemos di-  
cho en partes anteriores, para Nietzsche es falsa.  
De acuerdo a esto y a reserva de volver a este - -  
planteamiento en el inciso correspondiente a la --  
consideración de la libertad, podemos afirmar que-  
el concepto voluntad fuera del contexto del pensa-  
miento de Nietzsche es una producción racional más  
subordinada a la relación entre voluntades en el -  
sentido nietzscheano del término, es decir fuerzas  
con tendencia al dominio.

Ahora bien, queda por aclarar y esto intenta-

remos hacerlo en el siguiente inciso cuál es la relación entre la razón, tal como ha sido considerada aquí, y los instintos a partir también de lo -- dicho anteriormente sobre ellos, recordando que -- este es el problema central planteado a lo largo -- del presente trabajo y cuyas implicaciones repercuten necesariamente en la concepción de una idea de moralidad.

### 2.3 LA RAZON Y EL INSTINTO

En este inciso retomamos lo que en nuestra opinión constituye el problema fundamental del pensamiento nietzscheano: la relación entre la razón y los instintos. Claro está que con todas las consideraciones anteriores la manera de abordar el problema -- debe ser necesariamente diferente a la manera en -- que se ha reflexionado al respecto en las filosofías anteriores a Nietzsche. Si en éstas, como ya vimos, se ha insistido en una separación, incluso en términos de antagonismo, entre las dos instancias, en Nietzsche esta separación parece estar -- superada.

En primer término tanto los instintos como la razón están referidos a un mismo terreno que es el de las luchas entre las voluntades de poder. Siendo esto así lo que se hace necesario es establecer una cierta diferenciación en el caso que ésta sea posible. Sin embargo esta distinción resulta sumamente difícil si partimos de que tanto la razón --

como los instintos son manifestaciones de las relaciones entre voluntades de poder. Como ya se ha dicho que solamente se puede hablar de la existencia de las voluntades de poder y de sus relaciones, se sigue que no hay una diferencia radical entre la razón y los instintos pues ambos se ubican en el campo de las relaciones. Recordando que hemos hablado de los instintos como las formas que toman las luchas por el poder entre las voluntades en el ámbito de lo orgánico y específicamente en la esfera de la vida animal podemos hacer, de entrada, -- una afirmación y esta es que la razón es de alguna manera un tipo de instinto, ya que es también una forma o manifestación de las luchas entre las voluntades de poder. De esta manera es puede decir -- que la razón es la forma que toman estas luchas en el específico campo de lo humano. Sin embargo, esto no quiere decir que la razón sea el único instinto perteneciente a este campo, sino más bien un instinto propio del mismo.

Ahora bien, el problema a partir de esto pue-

de plantearse como la relación entre ese instinto-específico que es la razón y los otros instintos. Evidentemente puede pensarse aquí que el problema es el mismo que mencionamos al principio sólo que expresado en diferentes términos, es decir, poniendo simplemente a la razón el nombre de instinto. - Pero las implicaciones que tiene el considerar a la razón como un instinto son fundamentales en la medida en que estableciendo una naturaleza común a las dos instancias se dan las bases para la separación del supuesto antagonismo. No obstante, esta superación no implica la cancelación de toda diferencia. De este modo y atendiendo a la siguiente cita de Nietzsche: "...pensar es tan sólo un relacionarse esos instintos entre sí" (58), podemos afirmar que la razón es una especie de relación de relaciones. Aclaremos esto. Si el instinto expresa relación entre voluntades de poder, la razón expresa relaciones más complejas ya que manifiesta incluso combinaciones de relaciones instintivas. Como se puede advertir, las concepciones de Nietzsche

acerca de la relación entre la razón y los instin--  
tos suponen tal complejidad que resulta vacío el --  
afirmar sencillamente que la razón está al servicio  
de los instintos, ya que, en primer término ambos -  
están al servicio de las voluntades de poder, por -  
así decirlo; y en segundo lugar la dinamicidad que-  
presentan todas las relaciones descritas impide ha-  
cer planteamientos simplistas.

En el siguiente apartado ubicaremos ya a la mo  
ralidad como una producción racional con las impli-  
caciones que esto tiene a partir de todas las consi  
deraciones anteriores.

### 3.- LA MORALIDAD.

El campo de la moralidad constituye uno de los puntos principales, si no el principal, hacia el cual Nietzsche dirige sus consideraciones. Podríamos decir que los estudios acerca de la razón y los instintos en la conducta humana convergen necesariamente en la fundamentación de un concepto de moralidad, o bien, en la cancelación del mismo.

En este apartado trataremos de exponer las consecuencias inmediatas de los planteamientos que acerca de los instintos y la razón hemos hecho anteriormente, así como los problemas que se advierten a partir de las apreciaciones que Nietzsche mismo hace de la moral.

En primer término nos encontramos con que Nietzsche dirige en la mayoría, prácticamente en todas sus obras una serie de críticas a las principales teorías de la moral que se han dado en el pensamiento occidental. Podríamos decir que la tendencia que ocupa principalmente su atención es el cristianismo



aunque también critica enfáticamente el pensamiento socrático y la filosofía de Kant. Ahora bien, el -- problema que trataremos de explorar es acerca de -- las posibilidades de rescatar, por decirlo así, -- algún tipo de moral, o bien, de cancelar toda moral de acuerdo a las premisas que hemos establecido antes como pertenecientes al pensamiento de Nietzsche. Para ello es necesario observar en qué consisten -- las críticas de Nietzsche a las concepciones acerca de la moral que hemos mencionado, con el fin de poder ubicar las ideas de este filósofo, o bien en el marco general de las teorías de la moral constituyendo una más de ellas, o bien como un pensamiento que rompe con todo este marco, es decir, que invalida-- cualquier intento de teorizar acerca de la moral.

Primeramente tenemos que Sócrates colocado por Nietzsche en el terreno de la decadencia, es decir, que las principales aseveraciones sobre él son en el sentido de que su pensamiento es expresión de decadencia. Es interesante recordar que también Hegel da la misma ubicación a Sócrates (59), lo consi-

dero el principio de decadencia, decadencia del --- sentir que da paso al pensar, del modo de existen-- cia de la moral simple, como él la llama, e la con-- ciencia de la moral; es la huida del espíritu al -- reino del pensamiento, en pocas palabras, es el fin la decadencia de un ciclo que constituye a la vez -- la primera fase del siguiente. ¿Cómo entiende la de-- cadencia que expresa Sócrates Nietzsche? Veamos:

No sólo el desenfreno y la anar-- quía confesados de los instintos-- son un indicio de decadencia en -- Sócrates: también lo son la super-- fetación de la lógica y aquella -- maldad de raquítico que lo distin-- gue(...) Yo intento averiguar de-- qué idiosincracia procede aquella ecuación socrática de razón = vir-- tud = felicidad: la ecuación más-- extravagante que existe, y que -- tiene en contra suya, en especial, todos los instintos del heleno -- antiguo.(60)

En cuanto a la primera parte Nietzsche afirma en va-- rias ocasiones (61) que solamente cuando el uso de -- los instintos se convierte en vicio es cuando se ve

la necesidad de plantear que se repriman, es decir es cuando se hace una teoría de la moral contra el instinto. Esto también lo establece al referirse al estoicismo y al cristianismo. Pero lo que más molesta a Nietzsche de Sócrates es precisamente la ecuación de la que habla; el hecho de que de algún modo este último representa el primer eslabón de una larga cadena que vendrá después de teorías de la moral, de interpretación de la moral ¿De qué moral? De toda moral que proponga la razón como virtud; todavía más, que proponga como virtud lo que vaya contra los instintos, que para Nietzsche es ir contra la vida. En este sentido Sócrates sería el iniciador de la justificación de las actitudes contra la vida. Curiosamente en esto estaría de acuerdo Hegel, con la diferencia, claro está, de que la "valoración" con respecto a este hecho es completamente opuesta. Mientras que para este pensador la filosofía constituye la manifestación de la "desunión de la vida" y con ello se da un "perfeccionamiento" (62), para Nietzsche se da la efectiva decadencia. Esto tam---

bién nos recordaría un poco a Rousseau con las evidentes salvedades que pusimos de manifiesto en el apartado de este trabajo dedicado al instinto. Sócrates es, por tanto, el primero en legitimar el crimen contra la vida, es decir, la moral basada en la razón.

Con el cristianismo la situación no es muy diferente que digamos en lo que respecta estrictamente a la moral. Aquí también se maneja una moral contra los instintos, con la diferencia de que no se opone a ellos precisamente la razón, sino que se sustituye este término por el de "espíritu" o "alma". De cualquier manera Nietzsche concibe al cristianismo con la más alta expresión de la tendencia contra la vida. Si recordamos que para él la vida, - al igual que todo, es lucha por el poder, es voluntad de poder, entonces se evidencia con mayor razón por qué el cristianismo teoriza contra la vida. Las actitudes que engrandece, las que considera virtuosas son precisamente las que expresan lo contrario de la voluntad de poder, es decir, el sacrificio, -

la obediencia, etc. En este sentido, para Nietzsche la moral derivada de la concepción de dios en los -- judíos es menos agresiva, por decirlo de alguna mane-- ra, con la vida, puesto que en ella no se da como -- base la idea de amor al prójimo que supone sacrifi-- cio, ni el dios de que se habla es un dios que ame - indistintamente a todos los hombres; sino que es un - Dios del pueblo judío estrictamente, que hace todo - por defenderse, e incluso podríamos decir ayudar a - dominar a su pueblo con respecto a otros pueblos. El cambio que se produce en la idea de dios del cristia-- nismo es notable, no solo no se trata de un dios ven-- gativo y particular, sino que es capaz de "hacerse - hombre" y autosacrificarse por "amor a los hombres". En fin, la moral cristiana, es decir, "la moral de - la renuncia a sí" como la llama Nietzsche (63) es tam-- bién y de manera muy evidente debido a los valores - que promueve, una moral contra la vida (64). Sin embar-- go, cabe señalar aquí una importante diferencia en-- tre la manera en que la moral socrática atenta con-- tra la vida, por así decirlo, y la manera en que lo-

hace el cristianismo. La primera coloca a la razón como el fundamento de la conducta humana, es decir, el hombre debe actuar de acuerdo a la razón; la segunda coloca un sustituto de la razón como base de la conducta del hombre, éste es el espíritu y así, el hombre debe actuar como dice san Pablo (65) de acuerdo al espíritu. Pero en el primer caso es la propia razón la que dice quién debe gobernar la conducta humana, en otras palabras, la moral socrática es una moral que "racionalmente" pone a la razón como fundamento; mientras que el cristianismo no es por medio de la razón que considera que el espíritu debe gobernar, sino que es por medio de la fe, es decir, de un sentimiento. Para Nietzsche el sentimiento viene a ser una relación de instintos con valoraciones anteriores (66), es decir, la mezcla de instintos con producciones racionales anteriores. Aquí podría apreciarse el siguiente problema. ¿Cómo es posible que en el cristianismo se enaltezcan valores contrarios a la vida, según Nietzsche, si por su fundamento se encontraría más ligado a ésta, por

así decirlo, ya que parte de un sentimiento? Este problema lo retomaremos un poco más adelante en un marco más general

En el caso de la teoría de la moral de Kant -- digamos que se da una especie de retorno. Aunque -- evidentemente este retorno se puede decir que se da en el renacimiento, es en Kant en donde se puede -- apreciar una teoría de la moral que, expulsando de ella la fe, vuelve a colocar en la base la razón. -- De nuevo se presenta la moral como contraria a los instintos. Se da de nuevo una legitimación "racional", más racional que nunca de la moral contra la vida.

Ahora bien, al llegar a este punto es cuando -- surge necesariamente la pregunta de si toda moral -- es moral contra la vida, y si toda teoría de la moral no es más que justificación de una moral determinada. Al respecto Nietzsche nos saca de la duda -- por un lado cuando afirma que "toda moral es una -- tiranía contra la naturaleza" (67), sin embargo, el -- decir que esto es "malo" sería, como él mismo lo -- reconoce, seguir inmerso en el marco de una moral .

No obstante, y apesar de este reconocimiento no se escapa Nietzsche de caer frecuentemente en la emisión de juicios de valor acerca de las morales que hemos mencionado. Esto hace que aparentemente esté fundamentando una nueva moral, por lo menos a partir de lo que ésta no debe ser. Podríamos decir que todo un aspecto de la obra de Nietzsche parece colocarlo como un teórico más de la moral. En otras palabras, quedaría ubicado como un filósofo que realiza una crítica más de las morales anteriores teniendo evidentemente como fundamento una nueva moral. - Incluso existen partes en donde Nietzsche supuestamente se entusiasma ante la posibilidad de construir la teoría de una moral que ensalce la voluntad de poder, así, encontramos por ejemplo las siguientes afirmaciones: "¿Qué es bueno? - Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre. ¿Qué es malo? - Todo lo que procede la debilidad. "(68) Por otra parte afirma: - "todo lo bueno es instinto - y, por consiguiente, - fácil, necesario, libre..."(69). Todo esto nos pone



de inmediato frente al problema de una evidente contradicción: Por una parte nos encontramos con que toda moral es contraria a la vida y, por otra parte tenemos una serie de definiciones acerca de lo bueno o lo malo que obviamente correspondía a un tipo de moral. ¿Qué podemos hacer a partir de esto? ¿Se trata acaso de un planteamiento parecido al de -- Rousseau en el sentido de que la civilización (en este caso la moral) es contranatural pero necesaria? O bien, siguiendo al mismo Nietzsche ¿Se trata de hacer una distinción entre una moral "sana" y otra "contranatural"? Si tomamos en cuenta que: "No existen fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de los fenómenos ..." (70), el panorama entonces se nos presenta un poco diferente. Podemos preguntarnos entonces si esta paradoja no nos conduce a la posibilidad de la elaboración de un discurso moral "colocado" más allá del bien y del mal". Esta parece ser la única alternativa para superar la contradicción. Además rescatando las precisas establecidas en

apartados anteriores de este trabajo, podemos preguntarnos acerca de las condiciones de toda interpretación. Es en este punto en el que Nietzsche rompe con muchas cosas. Tratemos de ordenar un poco los elementos del argumento. En primer término retornemos al viejo problema de la relación entre la razón y los instintos. Hemos dicho en el apartado dedicado al instinto que esta relación hasta antes de Nietzsche se había planteado como antagonica. En este filósofo la relación no sólo no se da en términos de antagonismo, sino que la razón es concebida como una especie de instinto complejo o de relación entre instintos, los cuales, a la vez, son manifestaciones de lucha entre voluntades de poder. Ahora bien, la moral es, por decirlo así, una producción racional; una producción racional; toda interpretación es una producción racional, Esto equivale a decir que toda interpretación es una expresión de los instintos; en última instancia es una manifestación de voluntad de poder. Este planteamiento se cerraría entonces con la afirmación de que toda mo-

ral es manifestación de voluntad de poder.

Es aquí donde se hace evidente la verdadera -- contradicción que advertimos en el pensamiento de -- Nietzsche con respecto a la moral. La podemos expres ar en estos términos: por una parte toda moral es -- contranatural y, por otra parte toda moral es expres ión de vida en la medida en que es manifestación -- de voluntad de poder. Es importante enfatizar el -- hecho de que no importa qué tipo de voluntad de poder esté expresando, es decir, qué tipo de fuerzas, activas o reactivas, puesto que si se hace una je-- rarquización de estas fuerzas se estaría dando ya -- una interpretación moral de las mismas. A partir de estas consideraciones podemos entender mejor el pro blema que planteábamos al referirnos a la moral --- cristiana en el sentido de que cómo es posible que una moral "cercana" a la vida, por estar fundamenta da en un sentimiento, se manifieste como contraria a ella. Es evidente, por tanto, que no se trata de "cercanía" a la vida, sino de una relación directa con ella, lo mismo que cualquier otra moral. Todas-

estas apreciaciones se pueden sintetizar en la siguiente afirmación que hace Deleuze con respecto al conocimiento: "El conocimiento se opone a la vida, pero porque expresa una vida que contradice la vida una vida reactiva que halla en el propio conocimiento un medio de conservar y de hacer triunfar su tipo" (71). Si bien esto se refiere al conocimiento es perfectamente aplicable a la moral, en la medida en que ésta al igual que aquél es una interpretación, en otras palabras, una producción racional.

A partir de los planteamientos anteriores, así como de la paradoja que hemos señalado en el pensamiento de Nietzsche, parece evidente que lo que se pone en tela de juicio no es un tipo u otro de moral específica, sino la posibilidad misma de la existencia de una teoría de la moral. Este filósofo llega, por tanto, al punto fundamental de la teoría de la moral, esto es, a la problematización de su validez. Se pasa, por tanto, como él mismo advierte, -- del terreno de la "creencia" en la moral al terreno de la "vivisección de esa creencia" (72).

### 3.1 CONCEPTO DE LIBERTAD

Si bien no sería muy difícil deducir a partir de las premisas manejadas anteriormente cuál es el sentido que tiene el concepto libertad para Nietzsche es conveniente señalar algunos aspectos que consideramos de suma importancia con respecto a esta idea a partir de las afirmaciones del autor.

En primer término al hablar de libertad tenemos que referirnos necesariamente al concepto de volición. En otros términos, puede plantearse el problema de la libertad analizando la validez que tiene la producción "yo quiero" o bien "alguien quiere". Cuando se habla de esta manera se están poniendo de manifiesto principalmente dos cosas: por una parte el hecho de que "el que" quiere es "uno", es decir, se supone bajo la idea de sujeto en la estructura gramatical que existe una unidad que en este caso "quiere" y, por otra parte, el "querer" hace presumir la existencia de opciones, en otras palabras, el que "quiere" bien puede "no querer". Pero veamos en primer lugar lo que dice Nietzsche del primer aspecto que hemos -

señalado:" (...) a mí la volición me parece algo --  
complicado, algo que sólo como palabra forma una --  
unidad, - y justo en la unidad verbal se esconde el  
prejuicio popular que se ha adueñado de la siempre-  
exigua cautela de los filósofos ." (73). En realidad  
lo que aquí se afirma no resulta ser nada nuevo si-  
tomamos en cuenta todo lo que se había dicho acerca  
de la idea de cuerpo humano y, de hecho, de ser hu-  
mano. Lo primero que ahí había quedado asentado era  
la idea de pluralidad que definía al cuerpo humano-  
en contraposición con la aparente unidad que se ma-  
nifestaba al referirse a él por medio del lenguaje,  
De esta manera lo que aquí se dice no viene a ser -  
más que una extensión de la misma idea. El sujeto, -  
"el que" quiere, no existe; el término no se refie-  
re a ningún contenido, o, peor aún, falsea un conte-  
nido: Da la idea de unidad donde lo que se da para-  
Nietzsche es precisamente lo contrario: una plurali-  
dad, una lucha de diferentes fuerzsz que genera, a -  
la vez, múltiples instintos y sentimientos. La pro-  
posición "alguine quiere" es , por tanto, falsa por

principio de cuentas debido a la idea de unidad que sugiere. También es falsa en cuanto a la idea de estaticidad, por así decirlo, que implica; y esto lo hemos señalado también en el apartado dedicado al  cuerpo humano. Así como no se manifiesta en la propo- sición mencionada el carácter pluralitario que tiene tampoco se advierte la dinamicidad que caracteriza a esta pluralidad de elementos. Por tanto, no se expres la alternancia que se da en el dominio entre las- fuerzas o entre alianzas de fuerzas, etc. En fin, el sujeto constituye una instancia absolutamente falsa.

Ahora bien, en lo que se refiere al segundo aspecto que indicábamos, podemos hacer las siguientes ob-servaciones: el decir que "alguien quiere" implica, como señalábamos antes, que existe la opción de "no - querer"; la pregunta a responder aquí es si se puede hablar de esta opción en el contexto del pensamiento de Nietzsche. En otros términos el problema sería si al considerar al "sujeto" como una pluralidad en don- de se alternan las voluntades de poder se puede ha- blar de posibilidad de elección, cuando ésta estaría

determinada por la voluntad o voluntades de poder--  
dominantes. Esto evidentemente nos coloca ante la -  
presencia de un planteamiento determinista, ya que-  
si la conciencia es expresión de voluntades de poder,  
el pensar que "se quiere algo" en realidad no impli-  
ca otra opción y, por tanto, es necesario ese "que-  
rer", puesto que está manifestando de uno u otro mo-  
do, una voluntad de poder dominante en ese momento.  
Esta idea de concebir la libertad solamente en tér-  
minos de necesidad podríamos decir que coloca a - -  
Nietzsche en el marco de lo que yo llamaría el ideal  
del pensamiento alemán, específicamente recordando-  
a Kant y Hegel. Sin embargo, evidentemente el argu-  
mento nietzscheano parte de fundamentos completamen-  
te diferentes y para ello basta observar a partir -  
de sus afirmaciones cuál es la actividad que consi-  
dera más libre:

(...) Acaso los artistas tengan  
en esto un olfato más sutil, e-  
llos, que saben demasiado bien-  
que justo cuando no hacen ya na-  
da "voluntariamente", sino todo  
necesariamente, es cuando llega



a su nombre su sentimiento de -  
libertad, de finura, de omnipo-  
tencia, de establecer, disponer  
fonfigurar creadoramente, - en-  
suma, que entonces es cuando la  
necesidad y la "libertad de la-  
voluntad" son en ellos una sola  
cosa. (74)

El arte, es aquí considerado como la actividad-  
quizás más libre en la medida en que es la menos me-  
diada, por así decirlo, por la razón en última ins-  
tancia. En otras palabras, el arte ha sido considera-  
do siempre como aquello en lo cual se plasma princi-  
palmente sentimientos e impulsos y, por tanto, no se  
dan especulaciones racionales, por llamarlas de al-  
gún modo.

Sin embargo, de acuerdo a las premisas de Niet-  
zsche nos encontramos con que no solamente el arte, -  
sino cualquier discurso racional, es libre en la me-  
dida en que es necesario, es decir, en que expresa -  
voluntad de poder, en que es así y no puede ser de -  
otro modo con base en la voluntad o voluntades que -  
dominan. Si partimos por ejemplo de la idea de liber

tad como posibilidad de elegir por parte de un sujeto unitario, esta idea expresa una voluntad de poder que según Nietzsche queda de manifiesto en el concepto de responsabilidad que lleva implícito:

Hoy no tenemos ya compasión alguna por el concepto de "Voluntad libre" sabemos demasiado bien lo que es - la más desacreditada artimaña de - teólogos que existe, destinada a - hacer "responsable" a la humanidad en el sentido de los teólogos, es decir, a hacerla dependiente de -- ellos..."(75).

Según esto la idea de libertad como posibilidad de - elegir y, por consiguiente, con la conciencia de las opciones sería una idea "necesaria" puesto que está manifestando voluntad de poder.

Al llegar a este punto nos introducimos en lo - que podría ser un problema del cual en cierta forma - se deriva la paradoja que señalábamos en la parte de la moral. Este consiste en que si toda actitud y - - toda producción racional en última instancia son necesarias", en el sentido de que solamente pueden ser

así y no de otro modo puesto que son manifestaciones de voluntades de poder, entonces la idea de libertad como posibilidad de elegir es tan necesaria, y en -- este sentido válida, como la idea de ella que pueda plantear Nietzsche. Y esto implica que todo discurso es en el mismo sentido tan válido e inválido como -- una expresión más de voluntad de poder. Podríamos decir que para acabar con todo lo que acaba Nietzsche se hace indispensable que se acabe consigo mismo.

Ser concluyente en lo que se refiere a algún as pecto de la filosofía de Nietzsche resulta ser casi-imposible, pues a lo más que se puede aspirar es a -- poner de manifiesto algunos de los problemas que se pueden observar al intentar obtener una cierta ila- ción en la argumentación. En lo que respecta al concepto de libertad solamente he podido indicar algu-- nos aspectos de lo que en mi opinión implica el plan teamiento determinista de Nietzsche.

Por último, quiero señalar que la posibilidad -- de rescatar una idea de libertad en el terreno de la lucha entre las voluntades de poder, es decir, la -- posibilidad de hablar de la presencia del azar en --

estas luchas fue tratado ya en el presente trabajo --  
en el apartado que se refiere a la relación entre --  
cuerpo y cuerpo humano. Quedaron considerados ahí --  
los problemas que observamos al pretender introducir  
una idea de azar en la lucha entre las voluntades --  
principalmente en cuanto a la explicación de los re-  
sultados de estas luchas.

## CONCLUSION

Las preguntas fundamentales que han servido como base para el desarrollo de la presente tesis se pueden reducir a estas dos: ¿Qué diferencia los planteamientos de Nietzsche de la filosofía anterior en cuanto al problema de la relación entre los instintos y la razón en la conducta humana? Y en segundo lugar ¿Cancela Nietzsche la posibilidad de construir una teoría de la moral?

En cuanto a la primera interrogante parece haber quedado claro a lo largo de este trabajo que -- las innovaciones de Nietzsche están presentes ya -- desde el momento en que pone en tela de juicio antes que la relación entre razón e instintos la existencia misma de una realidad que pueda corresponder a lo que se ha denominado razón. Las implicaciones de este cuestionamiento evidentemente son múltiples, es más, se podría decir que abarcan todo lo que cae en el ámbito de la cultura occidental. El lenguaje, en primer término, y enseguida la ciencia, la filosofía, la moral, etc. constituyen los blancos de --

los ataques nietzscheanos. La razón, que como vimos en el primer capítulo fue un concepto constante, a pesar de los distintos matices, en la elaboración de una idea de ser humano desde los griegos hasta Hegel, con Nietzsche queda reducida a los instintos, los tradicionales "enemigos" de la misma. El viejo dualismo en la concepción de ser humano: alma, cuerpo; espíritu, carne; razón e instintos, es reemplazado en el pensamiento de este filósofo por una concepción de ser humano como multiplicidad. No es la unidad la respuesta que da Nietzsche al dualismo, sino que, por el contrario, muestra la invalidez de toda intención unificadora de la idea de ser humano. Ni la razón es una unidad, ni el cuerpo lo es tampoco. El trabajar para explicar una vinculación entre ellos, o bien para explicar su antagonismo es pretender dar solución a un problema inexistente. El hombre, por tanto, no es unidad más que en el lenguaje, el cual oculta el carácter de pluralidad y dinamicidad que se presenta no sólo en el ser humano, sino en todo lo existente. La categoría, en ---

principio gramatical, de sujeto queda aquí completamente invalidada por ser precisamente ella la expresión de una falsa unidad.

Las luchas entre voluntades de poder son ahora las protagonistas de la historia. Todo discurso es, entonces, expresión de voluntades de poder. En este marco queda cancelada toda posibilidad de una teoría de la moral, pues ésta sólo sería la manifestación en un momento dado de determinadas voluntades de poder, ya sea que ejerzan directamente su dominio produciendo discursos que justifiquen la preponderancia de los instintos en las acciones humanas, o bien, creando discursos que oculten este dominio mediante la sublimación de una aparente instancia contraria a ellos como sería la "razón", el "álma" o el "espíritu".

Es evidente que después de los planteamientos nietzscheanos se hace necesario desconfiar de todo discurso. Así, la ciencia y la filosofía no menos que la moral, se ven obligadas a dar algo más que una justificación de su existencia. Con Nietzsche

yo diría que el discurso se vuelve contra sí mismo.-  
No se trata ya de una filosofía más, sino de una fi-  
losofía que deja como única alternativa la construc-  
ción de un discurso ubicado "Más allá del bien y del  
mal"



NOTAS

1. PLATON, La República. México, ed. UNAM, 1959, p. 141
2. Ibid., p.145
3. Ibid., p.148
4. Ibid., p.149
5. Ga 5, 16-17
6. Rom 7, 21
7. SAN AGUSTIN, Obras completas, Madrid, ed. Biblioteca de autores cristianos, 1979, t. XII, p. 839
8. DESCARTES, R., Las pasiones del alma, Buenos Aires, ed. Aguilar, <sup>4</sup>1981, p.44
9. Ibid., p.46
10. Ibid., p.55
11. Ibid., p.61
12. Ibid., p.47
13. ROUSSEAU, J.J., Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres, México, ed. Porrúa, <sup>3</sup>1974, p. 129
14. Ibid., p. 140
15. Ibid., p. 116
16. HEGEL, G.F., Enciclopedia de las ciencias filosóficas, México, ed. Juan Pablos, 1974, p. 331

17. Ibid., p.338
18. Ibid., p.329
19. Ibid., p.331
20. ARISTOTELES, Obras escogidas, Buenos Aires, ed. Aguilar, 1962, t. I, p. 642
21. NIETZSCHE, F., Voluntad de poderío, Madrid, ed. Edef, 1981, p. 347
22. Ibid., p. 347
23. DELEUZE, G., Nietzsche y la filosofía, Madrid, ed. Anagrama, 1971, p. 78
24. DELEUZE, G., Op. cit., p. 350
25. Ibid., p. 345
26. Ibid., p.356
27. Ibid., p.358
28. Ibid., p.349
29. Ibid., p.349
30. ARISTOTELES, Op. cit., t.III, p. 204
31. ARISTOTELES, Obras, Buenos Aires, ed. Anaconda, 1947, t.III, p. 481
32. Ibid., p. 412
33. DESCARTES, R., Meditaciones metafísicas, México, ed. Porrúa, 1974, p. 86
34. Ibid., p. 87
35. Ibid., p. 87

36. NIETZSCHE, F., Op. cit., p. 230
37. DELEUZE G., Op. cit., p. 60
38. MONOD, J., El azar y la necesidad, Trad. Francisco Ferrer L., Barcelona, ed. Barral, <sup>2</sup>1971, p. 59
39. NIETZSCHE, F., Op. cit., p. 358
40. DELEUZE, G., Op. cit., p. 61
41. NIETZSCHE, F., En torno a la voluntad de poder, Trad. Manuel Carbonell, Barcelona, ed. Península, 1973, p. 128
42. DELEUZE, G., Op. Cit., p. 61
43. NIETZSCHE, F., Así habló zarathustra, Madrid, ed. Alianza, <sup>9</sup>1981, p. 60
44. NIETZSCHE, F., En torno a la voluntad de poder, p. 128
45. ABBAGNANO, N., Diccionario de filosofía, México, ed. Fondo de cultura económica, <sup>2</sup>1974, p. 1195
46. DELEUZE, G., Op. cit. p. 74
47. NIETZSCHE, F., Voluntad de poderío, p. 386
48. Véase NIETZSCHE, F., Voluntad de poderío, p. 296
49. NIETZSCHE, F., Crepusculo de los ídolos, Madrid, ed. Alianza, <sup>4</sup>1980, p. 49
50. NIETZSCHE F., Voluntad de poderío, pag. 308
51. NIETZSCHE F., El origen de la tragedia, Madrid, ed, Alianza, <sup>5</sup>1980, p. 254

52. NIETZSCHE, F., Así habló zaratustra, p. 60
53. Es evidente la presencia de un pensamiento hebraico en esta parte.
54. Platón, el cristianismo, Descartes, Kant, etc.
55. NIETZSCHE, F., Así habló zaratustra, p. 60
56. NIETZSCHE, F., Voluntad de poderío, p. 353
57. Sería interesante analizar la relación Nietzsche-Freud con respecto a sus planteamientos.
58. NIETZSCHE, F., Más allá del bien y del mal, Madrid, ed. Alianza, <sup>6</sup>1980, p. 61
59. HEGEL, G., Introducción a la historia de la filosofía. Buenos Aires, ed. Aguilar, <sup>10</sup>1980, p. 112
60. NIETZSCHE, F., Grenúsculo de los ídolos, p. 39
61. HEGEL, G., Introducción a la historia de la filosofía, p. 113
62. Ibid., p. 112
63. NIETZSCHE, F., Más allá del bien y del mal, p. 58
64. Con respecto a la moral cristiana consúltase el apartado dedicado al instinto en este mismo trabajo.
65. Rom 8,5
66. NIETZSCHE, F., Obras completas, t. II, Buenos Aires, ed. Aguilar, 1960, p. 31
67. NIETZSCHE, F., Más allá del bien y del mal, p. 116

68. NIETZSCHE, F., El anticristo, Madrid, ed. Alianza, <sup>8</sup>1901, p. 20
69. NIETZSCHE, F., El crepúsculo de los ídolos, p. 63
70. NIETZSCHE, F., Más allá del bien y del mal, p.99
71. DELEUZE, G., Op. cit., p. 141
72. NIETZSCHE, F., Más allá del bien y del mal, p.114
73. NIETZSCHE, F., Más allá del bien y del mal, p.39
74. NIETZSCHE, F., Más allá del bien y del mal, p.150
75. NIETZSCHE, F., Crepúsculo de los ídolos, p. 68.

## BIBLIOGRAFIA

- ARISTOTELES, Obras escogidas, Buenos Aires, ed. Aguilar, 41962
- DESCARTES, R., Las pasiones del alma, Buenos Aires, ed. Aguilar, 41981
- DELEUZE, G., Nietzsche y la filosofía, Barcelona ed. Anagrama, 1971
- FINK, E., La filosofía de Nietzsche, Madrid, ed. Alianza, 51979
- HEGEL, G.F., Enciclopedia de las ciencias filosóficas, México, ed. Juan Pablos, 1974
- HEGEL, G.F., Introducción a la historia de la filosofía, Buenos Aires
- MAY, E., Filosofía natural, México, ed. Fondo de cultura económica, 1953
- MONOD, J., El azar y la necesidad, trad. Francisco Ferrer L., Barcelona, ed. Barval, 21971
- NIETZSCHE, F., Más allá del bien y del mal, Madrid, ed. Alianza, 61980
- NIETZSCHE, F., La genealogía de la moral, Madrid, ed. -- Alianza, 61981
- NIETZSCHE, F., Crepúsculo de los ídolos, Madrid, ed. -- Alianza, 41980
- NIETZSCHE, F., Así habló zarathustra, Madrid, ed. Alianza, 91981

NIETZSCHE, F., Obras completas, t. II, Buenos Aires, ed. Aguilar, <sup>5</sup>1962

NIETZSCHE, F., Voluntad de poderío, Madrid, ed. Edaf, - 1981

NIETZSCHE, F., El origen de la tragedia, Madrid, ed. Alianza, <sup>8</sup>1981

PLATON, La república, México, ed. UNAM, 1959

SAN AGUSTIN, Obras, t. IV, Madrid, ed. Biblioteca de Autores cristianos, 1979

Biblia de Jerusalén, Bilbao, ed. Desclée de Brouwer, <sup>9</sup>1981.