

01083
5



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

La crítica a la metafísica en el pensamiento de Nietzsche.

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTORA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

ANA ISABEL ILLANES Y DÍAZ RIVERA

Tesis dirigida por la Dra. Lizbeth Sagols Sales



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MÉXICO, D.F.

DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO 2003



TESIS CON FALLA DE ORIGEN

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS SERVICIOS ESCOLARES

1



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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

Introducción 1

Capítulo I

La metafísica en el pensamiento de Nietzsche.....1

Capítulo II

Genealogía y metafísica

1 La historia en la genealogía: una instancia relativizadora 30

2 La genealogía y la creación del mundo metafísico 51

Capítulo III

La lógica y el lenguaje en la metafísica

1 La genealogía de la lógica: la lógica como creadora de la "identidad"
de las cosas 65

2 El principio de no-contradicción como creación humana 74

3 El juicio como ficción creadora 76

4 La causalidad como ficción creadora 80

5 Lógica y verdad 91

6 Lenguaje y creación: la genealogía en el lenguaje 96

7 Lenguaje y comunicación..... 101

8 El lenguaje como creación 105

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo intelectual.

TESIS CON FALLA DE ORIGEN	NOMBRE: <u>Ayón Isabel ILLAVES</u>
	Y: <u>DÍAZ RIVERA</u>
	FECHA: <u>8 de mayo 2005</u>
	FIRMA: <u>Ayón Isabel Illaves</u>

2

Capítulo IV

El conocimiento como creación

1 Intelecto y verdad: Incapacidad del intelecto para alcanzar la verdad. La superación de la "verdad" metafísica por la verdad como creación	124
2 Los valores, los instintos, las pasiones, los sentidos como integrantes del conocimiento	
2.1 Los valores, instintos, sentimientos y afectos en el conocimiento	132
2.2 La pasión en el conocimiento	146
2.3 Los sentidos en el conocimiento	150
3 Conocimiento y voluntad de poder	
3.1 La interpretación perspectivista como forma de comunicación no-metafísico	155
3.2 El perspectivismo y la superación del dualismo metafísico: El yo y la cosa en sí.....	161
3.3 El perspectivismo contra el dualismo: La ficción "sujeto-objeto" metafísico	167
3.4 El perspectivismo y el dualismo metafísico: El mundo-verdadero y el mundo-aparente	178

Capítulo V

La voluntad de poder y la metafísica

1 La voluntad de poder y la vida.....	191
2 La voluntad de poder como interpretación: una alternativa no-metafísica	203
3 La voluntad de poder y la genealogía: La voluntad de poder como <i>pathos</i>	216
4 La voluntad de poder como jerarquía no-metafísica.....	225
5 La voluntad de poder y la moral metafísica. La moral y el superhombre.....	230

Capítulo VI

El eterno retorno y la metafísica

1 El eterno retorno no es la repetición de un modelo primigenio	244
2 El tiempo como eterno retorno <i>versus</i> el tiempo teleológico	250
3 El eterno retorno: un nuevo sentido no-metafísico de la existencia	
3.1 El eterno retorno como un nuevo sentido para la existencia	259
3.2 El eterno retorno y la valoración del instante: un nuevo sentido no-metafísico de la existencia	267
3.3 El eterno retorno y la liberación de la voluntad: hacia un amor <i>fati</i>	274

Capítulo VII

El arte como creación

1 Metafísica y arte	284
2 La creación como transformación	298
3 Dioniso y la creación: un sí a la vida	306
Conclusiones	318
Bibliografía.....	334

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

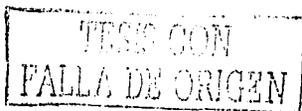
4

Introducción

¿Por qué hablar hoy en día de Nietzsche, y en particular de la negación de la metafísica cuando ha sido un tema tan recurrente, abordado por una gama amplia de pensadores? ¿Por qué volver sobre una temática que para muchos podría parecer algo ya agotado e imposibilitado de engendrar nuevas posibilidades y alternativas para el pensamiento actual? No es éste nuestro caso. Por eso volvemos a considerar esta temática con un renovado interés. El planteamiento nietzscheano, sus reflexiones y críticas a la metafísica así como sus pensamientos propositivos, además de parecernos sumamente fecundas y con amplias posibilidades de abrir nuevos horizontes resultan, en muchos sentidos, indispensables para la comprensión del pensamiento actual en toda su complejidad. ¿Su obra no anticipa la crisis de sentido que vive nuestro siglo? ¿No es acaso nuestra sociedad actual en sus vivencias, conocimientos aspiraciones y metas, más comprensible para nosotros mismos con los aportes de este filósofo? ¿Y sus reflexiones críticas, diagnósticos y concepciones indispensables para el enriquecimiento del conocimiento actual?

Este escrito, que intenta el análisis de la negación de la metafísica por parte de Nietzsche, no pretende únicamente repetir críticas y aportaciones ya realizadas, sino que más bien se detiene en el proceso mismo de la negación, en su cumplimiento y en sus posibles consecuencias. Se aboca a esta negación, la considera fecunda, pero no sólo porque, paradójicamente, dicha negación se entienda en el conjunto del pensamiento nietzscheano como máxima afirmación¹ al oponerse al pensamiento más negador: la metafísica, sino, sobretudo, para constatar que la negación de la metafísica no se queda en una crítica estéril, ya que nos lleva a una nueva manera de pensar y de entender la realidad: a un nuevo tipo de conocimiento no-metafísico. Conocimiento que nos coloca ante caminos cerrados como ante nuevas posibilidades, pues cumplir con la negación de la metafísica implica, por un lado, descartar posibilidades, cerrar puertas: anular un mundo de sentido entendido de un modo unívoco con supuesta validez para todos, y descartar la posibilidad de llegar a una verdad universal; mientras que por otro lado, nos coloca ante una fecundidad inabarcable, ante una

¹ Véase Nietzsche, *Ecce homo*, p.103.



multiplicidad de perspectivas, de posibilidades, de conocimientos inéditos. Nos abre a nuevas alternativas: a un pensamiento –para Nietzsche– fecundo y creador, ya no instalado en los llamados “trasmundos”, sino en la aceptación y la afirmación de lo terreno.

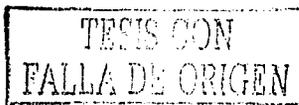
La dificultad de la tarea que el autor de *Humano demasiado humano* se propone es enorme, y él lo sabe. Combatir contra lo que siempre se ha pensado como “bueno”, “perfecto”, “verdadero”, contra todo lo que puede llenar de orgullo a la humanidad. Combatirlo, y esto es aún más difícil, sin acabar con todo sentido para la existencia. Estamos ante una filosofía marcada por los problemas para los que se requiere un máximo de valor, que precisa de un hombre transformado, que posea ojos nuevos que lo lleven a lo más lejano, y una conciencia nueva para las verdades que hasta ahora han permanecido mudas. Las reflexiones y críticas de nuestro filósofo no sólo tienen la propiedad de arrancar máscaras, sino que su fuerza nos habla también de un nuevo sentido, de una nueva unidad donde la pluralidad, incluso lo contradictorio, tiene sentido. Ante este mundo que nos hace sufrir, que se muestra caótico y contradictorio, Nietzsche no cae en la tentación metafísica, no intenta la construcción de un mundo más valioso, ordenado, simplificado y reducible a principios. Pues su reto es llegar a los abismos, llegar a un mundo que no conoce de estructuras, de formas, enfrentarnos cara a cara con él, mas no para permanecer en él, sino para invitarnos a crear nuevos y múltiples sentidos.

Pero, ¿es posible la negación de la metafísica? ¿La filosofía nietzscheana cumple realmente esta negación, esta anulación del pensamiento metafísico, o, a lo largo del desarrollo de sus ideas, cuando intenta ser propositivo recae, por decirlo de algún modo, en aquello que intenta hacer a un lado? ¿Es posible cumplir la negación de la metafísica, sin que esto signifique entrar en un mundo sin sentido que pierda la posibilidad de todo pensar? Y por último, ¿es deseable para el pensamiento mantener tal negación propuesta por Nietzsche? Responder de alguna manera a estas cuestiones fue uno de los objetivos que nos marcamos en este escrito. Constatar la posibilidad del cabal cumplimiento de la negación de la metafísica en Nietzsche, si no a lo largo de toda su obra, por lo menos recorriendo los temas, que desde nuestra interpretación consideramos

fundamentales, fue uno de nuestros principales objetivos, no sin considerar estas cuestiones en su dificultad extrema. Pues aunque nuestro filósofo vea en sus propias concepciones filosóficas un pensamiento desligado de la metafísica que "se eleva a grandes alturas", "que transita por otros caminos", "que respira otra atmósfera" y " que construye otras alternativas", por nombrar algunas de sus consideraciones, no está exento de esta gran tentación: la tentación metafísica.

La crítica a la metafísica, indisoluble del anuncio nietzscheano de la muerte de Dios, no nace, como no nace ningún pensamiento, en un ámbito cerrado, sino que se encuentra influenciado y fecundado por una multitud de corrientes en su mayoría antagónicas. Corrientes que van a conformar, de cierta manera, las problemáticas de las que parte nuestro filósofo en el camino a la invalidación de la metafísica. Líneas de pensamiento que no parten exclusivamente de la filosofía griega, sino que además incluyen la tradición judeocristiana. La Reforma y la Ilustración, así como el Romanticismo y el Historicismo, son también sus interlocutores. Así la Reforma, al romper con la unidad de creencias de la cristiandad, y al acabar con el monopolio de las interpretaciones, permitió la posibilidad de múltiples interpretaciones en un ámbito religioso que durante mucho tiempo se pensó único y con valor absoluto. Mientras que por otro lado, tanto la Ilustración como el Romanticismo abrieron las puertas para que se ventilaran múltiples temáticas partiendo del hombre mismo, de su razón o de su sentimiento, de todas esas fuerzas vitales que lo constituyen. Asuntos que antes se decidían a partir del ámbito exclusivo de la Revelación fueron cuestionados e inclusive invalidados en el siglo de las *luces*, siglo que presencié una paulatina transformación, donde la religión cedió terreno a la moral que comenzó a dictarse sus propias leyes. La Ilustración, —que Kant² entendió como una crisis de crecimiento para el hombre, como una voluntad de salir de *su autoculpable minoría de edad* por el valor de servirse de la propia razón sin necesidad de un mandato exterior—, representó una nueva apertura que iba a posibilitar la crítica de los planteamientos tradicionales tanto de la teología como de la metafísica.

²Véase Immanuel, Kant, *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?*, p. 19.



La crítica de Nietzsche no es ajena a los cambios y la complejidad del pensamiento tanto del siglo XVIII como de principios del XIX. En dicho periodo se producen una multiplicidad de pensamientos, en muchos casos antagónicos y contradictorios, que fueron desde una exaltación de una razón simplificadora, analítica, llena de luz que intenta comprender todo y eliminar de sí toda contradicción, hasta el encuentro con una nueva vía de conocimiento, de una nueva razón más integradora que pretendió ser sintética, y que representó en su momento un gran cambio al devolver el sentido a lo maravilloso, misterioso y oscuro, al glorificar el mito y pugnar por retener al hombre en una concepción mítico-religiosa de las cosas. Por una lado, la filosofía de las *luces*, –que mostró una indiferencia por la otra vida, por la misma Salvación y permitió un acercamiento a la felicidad terrena– colocó al hombre ante una desvalorización del cristianismo, ante un rechazo de la moral dogmática, condenada, no sólo, por su rigidez sino por partir de un mandato exterior al hombre, y sustituyó la antigua moral teológica por una moral racional, por una moral de la "Naturaleza" (naturaleza, que no está por demás decir, cada uno interpretó a su manera). Mientras, por otro lado, el movimiento romántico –que surgió con un "irracionalismo" como tópico, como grito de guerra lanzado contra el orgullo racionalista de los hombres de la Ilustración– dejó en libertad nuevas formas de la razón, penetró en la peculiaridad del pensamiento mítico, vivificándolo, además de recuperar el sentido de la poesía y de la religión. Movimiento que, junto a la corriente del Idealismo, provocó una vuelta al mundo griego, y abrió una nueva forma de captación del pensar histórico, donde el devenir como tal no sólo se vuelve asequible al conocimiento, sino que llega a ser la única forma de conocimiento adecuada al hombre como ser vivo y sujeto a constante desarrollo. Una historia tomada como la historia de las formas de la vida que le dio a Nietzsche –a decir de Cassirer–³ la idea de que el conocimiento del pasado es apetecible si se encuentra al servicio del presente y del porvenir, mas no para debilitar, ni arrancar las raíces de un porvenir vigoroso y vital.

Todos estos antecedentes –dados por la Reforma y la Ilustración, así como por el Romanticismo y el incipiente Idealismo– abrieron las posibilidades de plantearse nuevas formas de pensar. Posibilitaron ciertas condiciones para

³Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento*, tomo IV, pp. 319-335.

cuestionarse la validez de pensamientos y creencias que antaño se consideraban inamovibles: para cuestionarse la validez de las ideas que se tenían de Dios y del mismo pensamiento metafísico (siempre apoyado en lo absoluto, en Dios). La pérdida del monopolio de su interpretación por parte de la Reforma, aunado a las interpretaciones racionalista de la Ilustración, así como también, la resurrección de los dioses, del mismo Dioniso⁴ por parte del Romanticismo, privilegiaron su crítica del Dios cristiano, tal y como la tradición lo había entendido. No está por demás decir que, en su momento, los ilustrados guiados por la su idea de razón y de felicidad, abrieron un proceso sin precedentes en contra de Dios del cristianismo⁵. Para ellos, este Dios había tenido el poder y se había servido mal de él, había hecho a los hombres desgraciados y, para algunos, sólo había producido mentiras y crímenes a lo largo de la historia. Para la nueva visión ilustrada, confiada en la razón, la fe se tornó problemática y la Providencia incoherente. La civilización cristiana les pareció estar fundada en el error de desnaturalizar, como una trampa para los débiles y una barrera para los genios.

El hombre, al que Nietzsche se enfrentó, se debatía entre alejar por completo a Dios de las expectativas humanas o volver a acudir a Él con un renovado sentimiento, volver a recuperarlo bajo formas míticas, bajo múltiples divinidades. Se encontró con el deísta, con el ateo, con el hombre de la "naturaleza" que aceptando las limitaciones del conocimiento ya no veía cómo ese conocimiento limitado le permitía llegar a Dios; con un hombre que se lanzaba a su felicidad presente sin necesidad de Dios para realizarla, pero que, en última instancia continuaba creyendo en absolutos: creyendo en Dios escondido bajo otras formas. Ante estas alternativas, Nietzsche opta por el cabal cumplimiento de la muerte del Dios monoteísta, cristiano. Su pensamiento se nos presenta como una alternativa diferente, que quiere hacer a un lado viejas formas de pensar e inaugurar nuevas: como una alternativa no-metafísica que no recurre a absolutos

Debido a que en el desarrollo del pensamiento nietzscheano, la consideración de la metafísica se encuentra siempre presente, y a que sus concepciones fundamentales se expresan en su mayor parte en oposición a ésta, nuestro

⁴ Véase Manfred Frank, *El dios verdadero*, pp. 243-283.

⁵ Véase Paul Hazard, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, pp. 49-60.



escrito, que en su núcleo fundamental trata la negación de la metafísica, nos remite de alguna manera, si no, a la totalidad de su obra, si por lo menos a sus tópicos esenciales. Se torna necesario hacer un recorrido a través de estos puntos principales de su pensamiento para constatar, por una parte, el cumplimiento de la negación de la metafísica, y por otra, las nuevas alternativas que ofrece su pensamiento. Este escrito —que pretende ser una interpretación, una perspectiva más para hablar en el lenguaje perspectivista de Nietzsche— recorre dos caminos: el de la crítica y el de la creación. Comienza por la comprensión de lo que Nietzsche entiende por metafísica, continúa con su método genealógico como desenmascarador del pensamiento metafísico, donde la muerte de Dios está presente, para después seguir con los diferentes temas, tratados siempre en relación con la metafísica y su superación. El análisis y la crítica de la lógica, del lenguaje, del conocimiento, así como de sus ideas de voluntad de poderío, del eterno retorno y del arte ligadas con la creación de un hombre nuevo, llegan a ser nuestra guía.

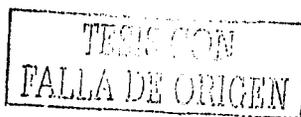
No podemos negar las complicaciones y dificultades que este trabajo enfrentó, por una parte, derivado del orden seguido en este escrito, ya que las múltiples implicaciones y relaciones que presentan los temas mencionados a lo largo de la obra de Nietzsche dificultaron su explicación. Es por eso que en la mayoría de los casos, cuando uno de los temas se encontraba ligado a otro, para alcanzar cierta claridad se optó por dar explicaciones breves pasando por alto algunos aspectos, analizados más tarde. Por otra parte, nuestro escrito no es ajeno a la dificultad que presenta la misma interpretación de la filosofía de Nietzsche, debido principalmente a la profundidad, variedad de matices y ocultamientos, el carácter de misterio que su pensamiento presenta, todo esto, aunado con el uso ambiguo y paradójico de sus expresiones. Por eso los alcances de este escrito son limitados, presenta contornos marcados. Para su comprensión, no podemos dejar de decirlo, nos ayudaron de una manera decisiva las reflexiones de Foucault, Conill y Fink, por nombrar nuestras principales guías, así como también, toda una serie de autores que aparecen en nuestra bibliografía, los cuales nos mostraron caminos y líneas de interpretación fecundas.

En el primer capítulo abordamos la noción de metafísica, o más bien, nos

centramos en lo que Nietzsche entendió por metafísica, sin ignorar su complejidad. ¿Cuál es el sentido que Nietzsche le da a la metafísica? ¿Cuáles son sus alcances y restricciones? ¿Cuáles han sido, para nuestro filósofo, los cambios, los desarrollos, las críticas que ha sufrido la metafísica a lo largo de su historia? ¿Qué lugar ocupa su pensamiento dentro del proceso de la crítica a la metafísica? Son preguntas que nos planteamos.

Exponemos su crítica al "platonismo" que no se refiere únicamente a Platón, sino a toda metafísica que Nietzsche ve como la base, el fondo e inclusive el aire que respira toda la filosofía, toda la cultura occidental. Metafísica que él entiende en términos generales, tomando en cuenta sus diversas modificaciones y matices, como la explicación de lo terreno por lo no terreno, de lo sensible por lo no sensible; que tiende a explicar la multiplicidad de lo real por principios inmutables, no-sensibles, trascendentes, "perfectos", "racionales", por nombrar algunos; que divide al mundo en "verdad" y "apariciencia"; que siempre mantiene la dualidad de los mundos, y al mantener tal dualidad difama y rebaja a simple ilusión todo lo que representa movimiento, cambio, pluralidad. Metafísica parcialmente criticada (o más bien continuada por diferentes caminos) por Kant, Schopenhauer y el conjunto de pensadores positivistas.

Por último, como su idea de metafísica es inseparable de la idea de Dios, del Dios cristiano monoteísta entendido como fundamento del mundo suprasensible, del mundo meta-físico, hablamos de la muerte de Dios nietzscheana, analizamos su cumplimiento con todas sus consecuencias y sus múltiples significados para la metafísica. ¿Qué muere con la muerte de Dios: muere la metafísica, la moral-metafísica y con ello muere todo sentido para la existencia, o sólo una forma de vida se queda sin fundamento? ¿Son posibles nuevas alternativas no-metafísicas, tras la muerte de Dios, nuevos sentidos, nuevos hombres que sean fieles a la tierra, nuevas formas de encarar la vida, de vivirla? ¿Tras el cumplimiento de la muerte de Dios es posible un nuevo ser que ya no viva bajo una moral metafísica, bajo imperativos categóricos, bajo un *deber ser* dado de antemano, un hombre que pueda elegir finalidades a partir de sí mismo y que acabe con la desconfianza hacia su propia naturaleza? Son cuestiones que tratamos.



En el capítulo II hablamos de la genealogía, del método genealógico, de su función desenmascaradora. En este apartado el método genealógico se presenta como una creación nietzscheana indispensable para la crítica y la superación de la metafísica. Cuestiones como: ¿qué se entiende por método genealógico, y qué relación guarda con la negación a la metafísica? ¿El método genealógico puede realmente desenmascarar y disolver la dualidad de los dos mundos postulados por la metafísica, desenmascarar las intenciones ocultas de los "fundamentos", de "las últimas causas", de los "primeros principios" dados por la metafísica sin recurrir a ningún tipo de justificación en un más allá absoluto, sin reemplazar o sustituir un planteamiento metafísico por otro? ¿Con la genealogía estamos ante una manera diferente de realizar una crítica, ante un nuevo reto del pensamiento: pensar el mundo sin recurrir a trasmundos, entender la realidad de una manera distinta? Son abordadas.

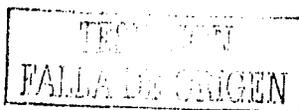
Por otra parte, como la genealogía se torna incomprensible sin la historia, también nos preguntamos si la idea que el autor de *La genealogía de la moral* tiene de la historia se desliga de la metafísica; si la historia ligada a la pregunta por el "origen" entendido como procedencia⁶ nos aleja de lo impercedero, de lo Uno; si nos cierra las puertas a cualquier planteamiento que se pretenda absoluto; si esta historia realmente separa y acaba no sólo con la supuesta unidad metafísica, sino también con la idea de hombre como ser fijo para comprender al hombre desde su historia, desde sus múltiples mutaciones.

⁶Foucault pone de manifiesto que los términos como *Entstehung* o *Herkunft* señalan mejor que *Ursprung*, (que normalmente se traduce por "origen") el objeto propio de la genealogía. Nietzsche en varias ocasiones asocia los términos *Herkunft* y *Erbschaft*. Donde el término *Herkunft* se encuentra ligado a la búsqueda de la procedencia: bajo este término la genealogía es vista como análisis de la procedencia que atañe al cuerpo, a la historia. "La búsqueda de la procedencia no fundamenta, al contrario: agita lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de lo que se imaginábamos conforme a sí mismo." Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*. p. 29. Mientras que el término *Entstehung* designa la emergencia, el punto de surgimiento de un estado de fuerzas. Es el principio y la ley singular de una aparición, la entrada en la escena de las fuerzas, designa el lugar de enfrentamiento. Captar el "origen" no para trazar la curva lenta de una evolución, pues se opone al origen entendido como despliegamiento meta-histórico de las significaciones ideales del pensamiento teleológico (al *Ursprung*). Pero en otras ocasiones vuelve a un empleo de estos términos neutro y equivalente en la misma *Genealogía*. Se opone a la búsqueda del "origen" entendido como llegar a la esencia de las cosas, a su forma inmóvil y anterior a lo que es externo, accidental, encontrar "lo que ya existía". El noble origen según la cual en el comienzo de todas las cosas se encuentra lo más precioso y esencial. El origen entendido como algo antes de la caída, antes del cuerpo, antes del mundo y el tiempo. Mientras que el genealogista descubre que las cosas no tienen esencia, que la supuesta esencia fue construida a partir de figuras extrañas a ella, insiste en los azares de los comienzos. Tiene necesidad de historia para conjurar la quimera del origen.

Nuestro análisis no ignora la cuestión ética que la genealogía descubre: atiende a la pregunta nietzscheana que se cuestiona sobre lo que hay por detrás del pensamiento metafísico que se pretende absoluto. ¿Qué esconde la metafísica? ¿Qué tipo de hombre y de creencias, de valores, de opciones morales encubre? Lo que nos descubre la genealogía, el conjunto de valores de opciones morales que se esconden en los planteamientos de la metafísica, llevan a Nietzsche a cuestionarse la validez de la metafísica, a poner en entredicho su supuesto carácter originario y su supuesta procedencia objetiva para hablarnos de su carácter histórico, de su procedencia subjetiva, de su origen ligado a situaciones del organismo, a fenómenos fisiológicos, a un mundo plural de instintos, afectos y valoraciones producto de un tipo de experiencia

Por último, nos preguntamos, si la genealogía nietzscheana —que nos enfrenta a una pérdida de medidas, de referencias, de patrones absolutos, que se plantea la verdad como problema y pone de manifiesto la necesidad del error en el conocimiento humano— ¿nos cierra la posibilidad, el acceso a todo tipo de pensamiento, significa la anulación de todo sentido, de todo pensar y quehacer humano, o más bien anuncia, como pensaba Nietzsche, una "historia más elevada", una historia realmente humana que devuelve al hombre su verdadera dimensión temporal, corporal, múltiple y azarosa, y lo conduce hacia una auténtica disponibilidad para lo real en su presencia multiforme?

El capítulo III, trata el tema de la lógica y sus vínculos con la metafísica. La crítica a la metafísica, desde el pensamiento de Nietzsche, se encuentra precedida por el correspondiente desenmascaramiento genealógico de las pretensiones y presupuestos de la lógica en todos sus niveles. No es por azar que la invalidación de la metafísica, por parte de los empiristas ingleses, haya comenzado por la puesta en cuestión a las pretensiones de la lógica. Desde fines del siglo XVII y principios del XVIII la lógica, entendida como instrumento de la metafísica tradicional, se enfrentó a una creciente desvalorización, sobre todo para los empiristas. Para éstos, la lógica, más que descubrir verdades, consolidaba y perpetuaba errores. El silogismo, su principal arma, les parecía un instrumento que ataba a la inteligencia y no llegaba a las cosas, por eso recomendaban cambiar de método, practicar la observación, recurrir a la



experiencia.

La crítica de Nietzsche a la lógica, va más allá de la hecha por los pensadores empiristas: ésta descalifica a la metafísica, pone en cuestión la misma verdad, llega hasta al principio de identidad y toca la idea de verdad metafísica que tiene su raíz en una lógica basada en dicho principio. El autor de *Humano demasiado humano* no sólo toma en cuenta el hecho de que todo pensamiento metafísico opera con ayuda de los principios de la lógica, sino que pone al descubierto a la misma lógica como producto metafísico. En este capítulo, analizamos los cuestionamientos que el filósofo hace a las pretensiones de la lógica, tales como su supuesta neutralidad, originalidad, necesidad y verdad. A través de la genealogía, de un tratamiento histórico de la lógica, constatamos que Nietzsche pone en entre dicho las bases donde se asienta la lógica, las entiende desde su procedencia y las vincula con funciones orgánicas. Así, preguntas tales como: ¿la lógica es originaria o se determina desde instancias no-lógicas y esconde una necesidad subjetiva, producto de necesidades vitales? y ¿los conceptos dados por la lógica corresponden a la realidad, se adecuan a ésta?, son tratadas de una manera especial.

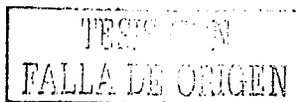
En este capítulo se valora todo el esfuerzo nietzscheano por acabar con un modo conceptual de entender la realidad; su intento por no utilizar los mismos conceptos de la lógica, privilegiados por la metafísica o, en su caso, de descargarlos de su significación metafísica, pues en nuestro trabajo percibimos que la descalificación que se hace a la lógica se refiere únicamente a su uso metafísico, para dejar lugar a la lógica que nos abre a nuevas alternativas, una lógica ahora entendida como actividad creadora desligada de las pretensiones metafísicas. Por tanto nos preguntamos sobre las alternativas que nos ofrece su pensamiento para una nueva manera de entender la realidad una vez descartados los postulados lógico-metafísicos, ¿con las reflexiones críticas de Nietzsche estamos ante una nueva reformulación del pensamiento, ante un nuevo uso de la lógica desligado de sus pretensiones metafísicas que nos ofrece nuevas alternativas?, ¿su crítica a la lógica, que se cierra a un tipo de pensamiento centrado en la univocidad, nos abre realmente a nuevos sentidos, a una nueva unidad a una nueva creación? Planteamos estas preguntas, pues no podemos

negar que nuestro principal interés en esta reflexión se encuentra ligado directamente con la posibilidad de rescatar un mundo de sentido "no dado", sino creado por nosotros mismos, una vez negada la validez de la lógica-metafísica. A esta nueva construcción de sentido, a este nuevo ordenamiento, una vez anulado el pensamiento metafísico, es a donde está abocado una buena parte de este escrito.

Por último, como el tratamiento de la lógica nos remite forzosamente al tema del lenguaje, en este mismo apartado exponemos el desenmascaramiento genealógico del lenguaje. Del lenguaje siempre ligado a la metafísica y a su defensa. Atendemos al análisis nietzscheano de la formación del lenguaje, de la formación las palabras, a la crítica de la creación de identidades por parte del lenguaje, así como a la problematización del papel que se le ha dado al lenguaje: de representación, de expresión adecuada de todas las cosas, de vehículo que nos lleva a la verdad con la posibilidad de inferir, a partir de él, la existencia de cosas fuera de nosotros.

Con el lenguaje, tal y como lo entiende nuestro filósofo, no nos encontramos ante signos unívocos basados en la identidad, sino ante unidades fabricadas: ante metáforas que no corresponden a esencias primitivas, sino que se encuentran al servicio de la vida. Podemos preguntar si dichas creaciones realmente están desligadas de la metafísica, si representan un nuevo tipo de creación no-metafísica: la crítica nietzscheana, ¿nos coloca ante una actividad metafórica originaria, ante un intento creador, desligado de las pretensiones metafísicas que anuncia una nueva relación con las cosas?

En el capítulo IV, se expone la crítica y la invalidación que hace Nietzsche al conocimiento metafísico e intentamos una explicación de la nueva concepción de conocimiento que él mantiene. Aunque antes de Nietzsche, ya se había dado todo un cuestionamiento concerniente a la validez del mismo conocimiento, nunca se había llegado a tal radicalización: plantear la verdad como problema y ponernos cara a cara con la incapacidad de nuestro intelecto para llegar a la verdad. Si bien, en el siglo XVIII y principios de XIX se dio un cambio en la visión del mundo y de la ciencia, y su jerarquía sufrió un reacomodo, con la subsiguiente



desvalorización del pensamiento abstracto, seguido de un intento de excluir del conocimiento toda trascendencia, llegando a una exaltación del dominio humano y sus creaciones, el pensamiento de Nietzsche fue más allá de esto. Su crítica a los alcances y límites del intelecto y su imposibilidad de llegar a la verdad no es una simple crítica al realismo o al racionalismo, pues en el caso de su pensamiento –y así lo hacemos ver en el trabajo- estamos ante un primer cuestionamiento de la posibilidad de la verdad misma, con todo lo problemático que esto pueda resultar.

En este capítulo exponemos las características del conocimiento postulado por Nietzsche. Conocimiento contrario al metafísico que excluye de sí toda pasión y desautoriza lo corpóreo y a los sentidos. Hablamos de un conocimiento perspectivista, interesado, habitado por la pasión, por los valores, que tiene como guía al cuerpo revalorizado. Cuerpo que ve con múltiples ojos, que retoma a los instintos, a las pasiones, a los sentimientos y los afectos, y que integra la multiplicidad que arroja los datos de los sentidos. Este conocimiento nos habla desde una nueva jerarquía cuya medida no está en el yo consciente sino en el cuerpo, se aleja de lo suprasensible, de lo trascendente y nos acerca a lo terreno en su radical inmanencia.

En este capítulo, también analizamos la crítica que hace Nietzsche desde la genealogía a la relación dualista existente en todo conocimiento metafísico. Attendemos al conocimiento interpretativo y perspectivista que el filósofo defiende, en su oposición al dualismo metafísico, entre yo y la cosa en sí, entre objeto y sujeto, y entre mundo verdadero y mundo apariencia. Y a su análisis genealógico que nos remite, no sólo, a la naturaleza de estas nociones metafísicas que entiende como ficciones o productos de ficciones, sino que intenta romper con el dualismo metafísico. Pero la problemática no sólo se centra en la eliminación de estas nociones metafísicas, o en su reducción a ficciones, sino que nos preguntamos, una vez más, por la posibilidad de un nuevo tipo de conocimiento. ¿Es posible un conocimiento que no considere al yo, a la *cosa en sí*, a la *sustancia* y a la relación *sujeto-objeto*, *mundo-verdadero – mundo-apariencia* como lo hace la metafísica, o la eliminación de estas relaciones nos cierra la posibilidad a todo tipo de conocimiento? ¿El tipo de conocimiento que nuestro filósofo opone al conocimiento metafísico, representa realmente una alternativa o

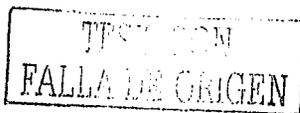
nos encierra en una pérdida de todo sentido, en un nihilismo?

El autor de *La voluntad de poderío* piensa el conocimiento humano desde otras instancias, a partir de nuevas jerarquías. Su conocimiento nos habla de una nueva unidad no dada que hay que crear, de un nuevo sentido que escucha al cuerpo, que abandona la univocidad y la universalidad, y que es ajeno a fundamentos absolutos e incondicionales. No habla de un sentido que nos remite a la voluntad de poderío, ya que interpretamos a partir de lo que somos, a partir de la fuerza que somos. Pero, ¿es posible y en su defecto deseable este nuevo conocimiento ligado indisolublemente a la voluntad de poderío como interpretación, a perspectivas múltiples, a la experimentación que nos aleja de la univocidad y universalidad y nos mantiene en un continuo riesgo, que nos acerca más a lo enigmático, a lo oculto, al abismo?

En el capítulo V, se analiza la idea de voluntad de poderío de Nietzsche, noción no-metafísica que se identifica con la vida, donde se hace patente lo que el propio Voltaire⁷ atestiguó en la naturaleza. Una fuerza desmesurada, un loco despilfarro que llega a resultados mínimos, una naturaleza demasiado rica en sus contenidos, demasiado compleja en su ser y poderosa en sus efectos, para poderla abarcar en una fórmula. Naturaleza que se nos oculta, que nadie ha podido desvelar ni por la razón, ni por las leyes de la naturaleza.

Para explicar la voluntad de poderío –nuestro filósofo– hace a un lado las causas finales, las leyes de la naturaleza, a la misma Providencia; a todas las concepciones, para él, antropomórficas y moralizantes propias de la metafísica. Nos habla de una voluntad de poderío que se aleja del teleologismo, que no es contraria a la necesidad y nos acerca al azar, pero que a pesar de todo esto promueve un tipo de unidad. Pero, ¿qué tipo de unidad pretende la voluntad de poderío? ¿Desde dónde, a partir de cuál instancia puede la voluntad de poderío comprender este mundo tan complejo que no obedece a leyes, ni a razones, ni a fines? ¿Cómo se puede hablar de unidad cuando la voluntad de poderío nos coloca ante fuerzas diferenciadas y plurales, siempre móviles que nunca llegan a la homogeneización de sus elementos sino que se alejan de las tendencias

⁷ Véase Voltaire, *Diccionario filosófico*, tomo II, pp. 403-404.



igualadoras y universalizadoras de la metafísica? ¿La voluntad de poderío, entendida como una tendencia básica, manifiesta la fuerza que unifica el caos, representa una nueva unidad que nos permite acceder a un mundo con sentido, a una conexión unitaria de la existencia que atiende al modo de movilidad de todo lo existente, todo esto permaneciendo en el terreno de la inmanencia sin recurrir a ningún fundamento absoluto, a ninguna forma de metafísica, o a partir de ella no hay posible unificación, ni sentido?

En los apartados del capítulo examinamos prioritariamente los alcances de la voluntad de poderío entendida, por Nietzsche, como intuición básica, que no puede ser comprendida, como cualquier instancia metafísica desde la genealogía, desde el análisis de su procedencia, pues no se accede a la naturaleza de la voluntad de poderío mediante un conocimiento, más bien, a través de ella se da todo posible conocimiento. Pero, ¿la voluntad de poderío se deslinda del mundo metafísico al ser considerada como un “algo” que nos da la apariencia de ser, mas no el ser al ser considerada no como un ser, sino como un *pathos*, como una forma primitiva de pasión, configuradora de otras pasiones, interpretadora y creadora de nuestro mundo, de toda realidad de todo devenir y actuar?

Analizamos la voluntad de poderío entendida como jerarquía no-metafísica, nunca referida a fundamentos suprasensibles, absolutos, sino a resistencias variables, a niveles de fuerza siempre diferenciada que nos remiten al cuerpo, como lugar en donde se ve el nivel de los instintos, la presencia de la lucha. Hablamos de una voluntad de poderío falsificadora que no se encuentra ligada a la consecución de la verdad sino, más bien, a una vida que experimenta, al juego y a la lucha que se identifica con la vida, con una vida conectada con la apariencia, con el arte, con el engaño, con el error.

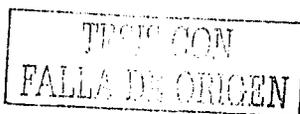
Por último, como la voluntad de poderío nos remite a una autosuperación humana, en este trabajo nos preguntamos si la autosuperación del hombre, postulada por Nietzsche, no nos lleva a realidades suprasensibles, o si se puede dar tal superación manteniendo al hombre fiel a la tierra, fiel a una inmanencia radical que no lo separa de sus posibilidades humanas de creación: si se puede hablar de un hombre más elevado donde opera la selección y no la

domesticación, de un hombre más fuerte, más confiado en sí, de un hombre no-metafísico, que tenga como centro de gravedad lo terreno.

En el Capítulo VI nos detenemos ante la "idea abismal" de Nietzsche: la doctrina del eterno retorno. Nos preguntamos si esta idea es una idea metafísica, si se le puede entender desde su genealogía, indagando su procedencia, o si la idea de eterno retorno es ajena a este tipo de origen tan querido por la metafísica, al no haber un primer modelo del cual se siga la repetición y al estar ligada su comprensión a niveles prácticos que ponen en marcha un experimento, una transformación radical en el hombre.

En este apartado no sólo consideramos a la doctrina del eterno retorno en su papel crítico hacia la metafísica, sino que también atendemos a la posibilidad de la creación humana una vez aceptada esta doctrina. ¿El eterno retorno representa realmente una nueva manera de entender y vivir el tiempo, una manera no-metafísica? ¿La idea de eterno retorno niega cualquier tipo de trascendencia como explicación del tiempo, elimina las concepciones lineales y teleológicas propias de la metafísica abriéndole nuevas posibilidades a la voluntad? ¿El rechazo del tiempo considerado linealmente por el eterno retorno, libera realmente el querer de voluntad vengativa y nos posibilita una relación diferente con el tiempo donde un nuevo tipo de creación no-metafísica es posible?

Nuestro escrito no ignora la intención del pensamiento nietzscheano de concebir un tiempo liberado de un pasado impuesto, liberado de "lo ya sido", así como su intento por recuperar el valor del instante, siempre mediatizado por las concepciones que trasladan su valor a un *deber ser*, a un *más allá* trasmundano, a una vida eterna, a un cielo: antes bien, señala la importancia de entender la vivencia del tiempo fuera de la lógica mediatizadora del pensamiento metafísico. No ignoramos todo esto pues nos parece necesario, por una parte, para entender la doctrina del eterno retorno como una salida no-metafísica de la existencia, mientras que, por otra parte, pone ante nuestros ojos como alternativa una nueva comprensión de la creación humana. Creación paradójica, ligada indisolublemente con la *necesidad*: a la aceptación de lo necesario.



Pensamos que una de los problemas centrales de la doctrina del eterno retorno se refiere al cómo se puede realizar un mundo donde la infinitud de las interpretaciones pensadas desde la voluntad de poderío sean posibles, y que al mismo tiempo se contemple la aceptación gozosa de la necesidad, de lo necesario como repetición eterna que no quiere que nada sea distinto. Por todo esto, este apartado se enfrenta con la idea nietzscheana de creación con sus propios límites. Con la aceptación amorosa de la necesidad como forma de creación, con la aceptación y afirmación de todo lo existente como inocente, aun de lo perecedero y lo que nos hace sufrir. Así, desde el eterno retorno se redime lo perecedero y se eterniza, pero sin situar a la eternidad por detrás del tiempo, como una tendencia que termina en un no-tiempo. ¿Se puede hablar de una creación como mera afirmación amorosa de lo necesario, como *amor fati*, que, como tal, quiere la repetición eterna? ¿Se puede hablar de una creación que quiera únicamente la repetición y que su querer mismo la haga creadora?

Por último, en este capítulo también analizamos lo que Nietzsche entendió por la transformación que produce la aceptación del eterno retorno de lo mismo. Nos preguntamos sobre el carácter de esa transformación y su relación con la negación de la metafísica. ¿El hombre transformado por la aceptación del eterno retorno se sale realmente de los planteamientos metafísicos y puede entender y vivir la doctrina como la máxima afirmación y colocarnos ante un nuevo sentido de la existencia, logra vivir instantes queridos por ellos mismos y como tales querer su repetición eterna?

En el capítulo VII, tratamos la idea de arte como creación, idea que, pensamos, se aparta con más contundencia de los planteamientos metafísicos. Nos referimos la idea de arte que Nietzsche sostuvo después de su alejamiento del pensamiento metafísico de Schopenhauer. Donde nuestro autor se separa del arte entendido desde la metafísica como un *en sí*, como verdad, para ceder el lugar a una idea de arte entendido como error, como ilusión como mentira, concebido como gran estimulante de la vida, enraizado en la propia existencia, que se piensa bajo la óptica de la vida, de la voluntad de poderío. Nietzsche nos habla de un arte que posee la mirada propia del juego, que recupera la figura inocente del niño, que se entrega libremente al juego del crear, donde los

contrarios se unifican; un arte desligado de las categorías lógico-metafísicas, de los juicios y argumentaciones, de una mirada teórica que, para él, empobrece la vida. Y aquí nos preguntamos si el juego, como elemento de la creación artística, rebasa los límites coercitivos de la metafísica; si la libertad que muestra el juego, que no se sujeta a ninguna meta o justificación externa, puede crear desde una inmanencia radical circunscrita al sentido de la tierra o si rebasa estos límites.

En la parte última de nuestro trabajo nos acercamos a una nueva realidad del arte dentro del pensamiento de Nietzsche: a la filosofía dionisiaca. Y analizamos cuestiones como: ¿la filosofía dionisiaca –entendida como la búsqueda del engaño, que piensa lo existente a partir del devenir, donde los opuestos no se eliminan– realmente se opone a la verdad metafísica, nos habla de una transformación que abandona la visión metafísica de la existencia? , ¿cómo se debe entender a Dioniso, a esa divinidad que alcanza el límite extremo de la afirmación, que afirma lo que la metafísica ha hecho a un lado, que afirma amorosamente todo lo existente como un ser que representa una nueva unidad no-metafísica en el crear y el destruir, en el sufrir y en el gozar? .

Para el pensamiento de Nietzsche, en la creación coinciden bajo una nueva unidad la libertad y la necesidad. Esta nueva concepción de arte, de la creación artística es de suyo paradójica pues, por un lado, mediante la afirmación libre y amorosa de todo lo existente se nos abre a un nuevo infinito en la creación, se nos abren todas las posibilidades no dadas de antemano, mientras que por otro lado se destacan los profundos límites que supone la afirmación amorosa de lo necesario, el *amor fati*, pues esta creación, que como voluntad de poderío quiere más, quiere superarse a sí mismo, como eterno retorno quiere lo mismo por toda la eternidad.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

PAGINACIÓN DISCONTINUA

Capítulo I

La metafísica en el pensamiento de Nietzsche

El pensamiento de Nietzsche se nos presenta en uno de sus aspectos esenciales como una crítica a la metafísica, como una crítica al modo de pensar que ha predominado en Occidente. A ese pensamiento de Occidente marcado de una manera profunda por un discurso metafísico que ha pretendido constituirse en teoría única de la realidad. Para nuestro filósofo, el pensamiento metafísico se ha desarrollado a lo largo de su historia siguiendo una tendencia hasta cierto punto definida, aunque con matices y diferencia. Sus escritos nos remiten al desarrollo histórico de las diferentes posturas metafísicas, e intentan su superación.

A través de un análisis del desarrollo histórico de la metafísica, Nietzsche capta de una manera profunda las intenciones, el rumbo que tomó el pensamiento de Occidente a partir del pensamiento de Sócrates y Platón. Se da cuenta que la filosofía occidental se transformó en un discurso racional sobre el ser, que hizo a un lado la realidad instintiva y siguió ciertos lineamientos y explicaciones de carácter suprasensibles. Percibe que los atributos que se le imputaron al ser y determinaron su esencia, en este discurso occidental, fueron fundamentos suprasensibles, del orden de lo inmutable que rebajaron a simple ilusión el cambio y la pluralidad sensible. Para nuestro filósofo, en la base del pensamiento metafísico se da una cierta imposición de la razón como única vía legítima para acceder al conocimiento y a la verdad, así como el rechazo a los sentidos, a los instintos, a las pasiones y al mismo cuerpo. Este modo de pensar metafísico privilegia sólo una de las partes desde la cual se configura nuestro conocimiento, nuestra manera de acceder y obrar sobre las cosas, y pone a la luz una larga tradición de desvalorización de lo sensible, de lo corpóreo. Con la metafísica estamos ante una desvalorización de la realidad:

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

A la realidad se le ha despojado de su valor, de su sentido, de su veracidad en la medida en que se ha fingido *mentirosamente* un mundo ideal...El 'mundo verdadero' y el 'mundo aparente' – dicho con claridad: el mundo fingido y la realidad...¹

Según Nietzsche, con la metafísica estamos ante una interpretación que explica lo terreno por lo no-terreno, lo sensible por lo no-sensible, ante el desprecio de la multiplicidad de lo existente en nombre de un mundo supra-sensible. Donde lo sensible y mutable de la realidad en devenir se explica privilegiando lo no-sensible, lo Uno y lo inmóvil, lo que permanece en el cambio, privilegiando un más allá siempre perfecto.

Nietzsche denuncia en el *Crepúsculo de los ídolos*² el "egiptismo" de los filósofos, de éstos odiadores del devenir y de la historia que creen otorgarle un honor a la cosa cuando la deshistorizan, cuando la ven desde la perspectiva de lo eterno (*sub specie aeterni*). Nuestro filósofo se da cuenta que la misma historia de la metafísica se encuentra dominada por el intento de expulsar al devenir del ser, por negar realidad al devenir. Para los metafísicos:

La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos [los filósofos metafísicos] objeciones, –incluso refutaciones. Lo que es no *deviene*; y lo que deviene no es... ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación en lo que es. Mas como no pueden apoderarse de ello, buscan razones de por qué se les retiene. "Tiene que haber una ilusión, un engaño en el hecho de que no percibamos lo que es: ¿dónde se encuentra el engañador? -"Lo tenemos gritan dichosos, ¡es la sensibilidad! Estos sentidos que *también en otros aspectos son tan inmorales*, nos engañan acerca del mundo verdadero.³

Nietzsche percibió como uno de los rasgos esenciales de la metafísica su explicación del mundo reduccionista. Para él las explicaciones metafísicas son interpretaciones que excluyen y difaman todo lo que presenta movimiento y pluralidad; ya que interpretan al ser como lo estable, lo quieto, lo inmóvil, lo intemporal, excluyendo de él, a lo que deviene, a lo móvil, a lo transitorio, a lo contradictorio, a lo temporal. En estas concepciones se da la separación de ser y tiempo, al negar realidad a la multiplicidad y al cambio de lo terreno, y al buscarle una explicación en una realidad trascendente, en un "más allá". Se puede decir

¹ Nietzsche, *Ecce homo*, p. 16.

² Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 45.

que, para Nietzsche, en la base de la metafísica está una inadecuada interpretación de determinados procesos naturales: una confusión, una distorsión siempre ligada a un tipo de utilidad. Con la metafísica se da una corrupción fundamental de la Naturaleza, ya que, "...nuestros metafísicos [...] para demostrar sus profundas explicaciones comienzan por deformar el texto, es decir, por 'corromperlo'.⁴

Con la metafísica, según la entiende Nietzsche, estamos ante una concepción de la realidad que entiende el conocimiento como abstracción del mundo sensible, donde no sólo se da una anulación de la multiplicidad propia del mundo sensible, sino también una anulación de los instintos naturales. La metafísica nos coloca ante un mundo de valores absolutos que sirven de fundamento, cuya procedencia está en lo inmutable. Para la metafísica, nos dice Nietzsche:

[...] las cosas de valor sumo es preciso que tengan un origen distinto, *propio*, -¡no son derivables de este mundo pasajero, seductor, engañador, mezquino, de esta confusión de delirio y deseo! Antes bien, en el seno del ser, en lo no pasajero, en Dios oculto, en la 'cosa en sí'—¡ah! es donde tiene que estar su fundamento, y en ninguna otra parte!⁵

La metafísica nos coloca ante valores supremos, valores de primer rango que no se mezclan con lo sensible. Para esta concepción del mundo, ninguno de los conceptos supremos como lo "existente", lo "incondicionado", lo "bueno", lo "verdadero", lo "perfecto" etc., pueden haber derivado de algo: éstos son necesariamente *causa sui*. Tampoco ninguno de éstos puede ser desigual uno de otro, no pueden estar en contradicción consigo mismo. Su fundamento es Dios. Para los metafísicos:

[...] a lo superior no le es *licito* provenir de lo inferior, no le es *licito* provenir de nada... Moraleja: todo lo que es de primer rango tiene que ser *causa sui* [causa de sí mismo].⁶

Nietzsche se da cuenta que estos juicios que sirven de fundamento a la metafísica en realidad parten de una creencia, de una fe. A partir de una fe, de

¹ *Ibid.*, pp. 45-46.

⁴ Nietzsche, *El viajero y su sombra*, (17), p. 566.

⁵ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (2), p. 22.

⁶ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 47.



una creencia, la metafísica se esfuerza por obtener su saber que al final bautiza con el nombre de verdad. Este modo de juzgar, de entender la realidad llega a ser el prejuicio típico de los metafísicos, y se encuentra en el fondo de todos sus procedimientos lógicos.

Por otro lado, para Nietzsche el modo de pensar metafísico representa una condena a lo sensible, a la misma existencia. Ya que la metafísica, no sólo hace a un lado al devenir,⁷ a lo próximo, a lo sensible, a lo que se presenta como múltiple, sino que le quita hasta cierto punto realidad a estas instancias, y las llega a considerar como algo malo. Por eso, en *La voluntad de dominio*, cuando se refiere a la historia de la metafísica, nos dice:

Es ésta una historia lamentable: el hombre busca un principio sobre el cual puede apoyarse para despreciar al hombre: inventa un mundo para poder calumniar y salir de este mundo: de hecho, extiende siempre la mano hacia la nada, y de esta nada saca un Dios, la 'verdad', y, en todo caso, un juez y un condenado de este ser...⁸

Nietzsche vincula a la metafísica con toda una manera de ser de los hombres, resalta su carácter existencial. Desde su pensamiento sería un error pensar que la metafísica tenga una única motivación teórica, pues para él la principal motivación de la metafísica se encuentra conectada a la vida, a intereses existenciales. La metafísica no sólo se encuentra ligada al rumbo que ha tomado el pensamiento occidental, a un tipo de pensamiento que ha dejado fuera de su consideración una parte de la realidad, la más rica y preñada de posibilidades, sino que básicamente se encuentra ligada a condiciones existenciales, a formas de vivir determinadas: a un tipo de hombre. Los postulados metafísicos esconden una rabia secreta contra las condiciones a favor de la vida. A las hipótesis metafísicas "...lo que las ha creado, es pasión, error y engaño de nosotros mismos."⁹

La historia de la filosofía es una rabia secreta contra las condiciones de la vida, contra los sentimientos de valor de la vida, contra la decisión en favor de la vida. Los filósofos jamás dudaron en afirmar un mundo, a condición de que estuviera en contradicción con este mundo, de

⁷ "De los valores que fueron atribuidos al ser deriva la condenación y la insatisfacción del devenir: después que se hubo inventado un tal mundo del ser." (Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (614), p. 235). Asistimos a una metamorfosis del ser, éste se convirtió en Dios, en Idea, en leyes naturales, en fórmulas, etcétera.

⁸ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (460), p. 183.

⁹ Nietzsche, *Humano demasiado humano*, (9), p. 262.

que pusiera en sus manos un instrumento que pudiese servir para hablar mal de este mundo. La filosofía fue hasta aquí la gran escuela de la calumnia...¹⁰

Pues la invención de los trasmundos, de un mundo aparte, sólo tiene sentido si domina en nosotros un instinto de calumnia, de empequeñecimiento, de recelo frente a la vida, si se da en nosotros una venganza contra la vida, si domina en nosotros una imposibilidad para la creación. Ya que la división metafísica del mundo es para Nietzsche un síntoma de una vida decadente, que nos conecta con un tipo de moral, con un tipo de hombre que requiere de absolutos para que lo fijen, con un hombre imposibilitado para la creación.

Para nuestro filósofo, la metafísica no se puede entender sin tomar en cuenta a la moral, sin tomar en cuenta las opciones morales sobre la vida de todo pensador. Y de una manera más radical, en su pensamiento, la moral es concebida como la *Circe* de los filósofos, de los metafísicos, ya que ésta los fuerza a ser calumniadores, a decirle no a la existencia, a creer que en los valores morales se encuentran los valores supremos: en los valores metafísicos. Todo esto, sin tomar en cuenta que "...esta existencia es inmoral...Y esta vida reposa en hipótesis inmorales: y toda la moral niega la vida."¹¹ En las construcciones metafísicas:

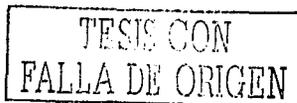
Los signos distintivos que han sido asignados al 'ser verdadero' de las cosas son los signos distintivos del no-ser, de la *nada*, -a base de ponerlo en contraposición con el mundo real es como se ha construido el 'mundo verdadero': un mundo aparente de hecho, en cuanto es meramente una ilusión *óptico-moral*.¹²

Lo que Nietzsche entiende por metafísica no se puede desligar de la historia. De la historia del pensamiento metafísico que sólo se entiende desde la genealogía. El análisis genealógico, del que hablaremos en el siguiente apartado, es utilizado por Nietzsche como arma que nos ayuda a conocer y a desenmascarar las pretensiones de la metafísica. Este análisis se encuentra dirigido a la búsqueda de la procedencia de los lineamientos esenciales del pensamiento metafísico; pretende sacar a la luz una serie de síntomas, ocultados

¹⁰ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (460), p. 183.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 50.



a lo largo del tiempo por la tradición cultural occidental, que nos permitan hacer un diagnóstico sobre nuestra historia.

La crítica de Nietzsche a la interpretación metafísica parte de un planteamiento histórico, atiende como uno de sus aspectos principales a la historia de este pensamiento dualista.¹³ Para nuestro filósofo, ante la pregunta: ¿qué es el ente en cuanto tal?, se pone en marcha el dualismo en el conocimiento, se pone en marcha la línea inaugurada por Parménides y continuada por Platón,¹⁴ así como por el ideal metafísico-cristiano,¹⁵ con toda su tendencia a explicar la multiplicidad y el devenir por principios absolutos, inmutables, no-sensibles, racionales, trascendentes, perfectos y buenos. Fue la calumnia platónica a los sentidos y no la "corrupción" de las costumbres, la que crea las condiciones para que el cristianismo se apodere de la antigüedad.

La crítica nietzscheana comienza desde los antecedentes del pensamiento metafísico y se continúa hasta los contemporáneos de Nietzsche. Ya que la historia de la metafísica, como Nietzsche la concibe, también contempla una crítica del pensamiento metafísico parcialmente criticado por el empirismo y (más bien continuada por otros caminos) por Kant y Schopenhauer. En el caso del empirismo, aunque el conocimiento para esta corriente se funda en la experiencia sensible y hace a un lado todo a priori, toda instancia suprasensible y también realiza una crítica a la metafísica, no deja de afirmar la existencia de los hechos, no deja de presuponer la sumisión ante los hechos. Mientras que la crítica de Kant a los objetos de la metafísica no es completa, pues no alcanza a llegar al ámbito de la razón práctica, ésta desplaza lo absoluto al terreno de la moral, al imperativo categórico. Por último Schopenhauer, tras haber negado la existencia de Dios y la interpretación moral del mundo, sigue hablando de un fondo *nouménico*: la

¹³ La metafísica en sus pretensiones por acceder a la realidad, por alcanzar una fundamentación, se vale de un irreductible dualismo, que divide al mundo en "verdad" y "aparencia", en "*noumeno*" y fenómeno, en sujeto y objeto, donde uno de los términos juega el papel de fundamento.

¹⁴ Para Nietzsche, los filósofos Sócrates, Platón y Aristóteles representan una laguna, una ruptura en la evolución del pensamiento griego, éstos se diferencian de sus antecesores, hombres de tipo más poderoso y más puro. Ya que éstos pensadores se sintieron poseedores de la verdad absoluta y se convirtieron en tiranos del pensamiento. (Véase *Humano demasiado humano*, (261), p. 367).

¹⁵ Para Nietzsche, en el caso del cristianismo nos encontramos ante una degeneración del platonismo. Para nuestro filósofo, " ...la lucha contra Platón o, para decirlo de una manera más inteligible para el 'pueblo', lucha contra la opresión cristiano-eclesiástica durante siglos -pues el cristianismo es platonismo para el 'pueblo' - ha creado en Europa una magnífica tensión del espíritu, cual no había habido antes en la tierra." (Nietzsche, prólogo de *Más allá del bien y del mal*, p. 19).

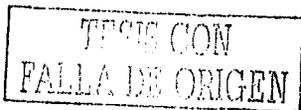
voluntad de vivir que le atribuye a todas las cosas de la Naturaleza, seguido de toda una tensión ascética hacia lo uno, herencia de Platón.

Nietzsche se encuentra en contra de esta manera de entender la realidad, que la metafísica ha adoptado y continuado a lo largo de su historia. Hace una crítica a las diversas explicaciones metafísicas de la realidad que utilizan la Idea, la substancia, lo trascendente, lo inmutable, lo evidente, lo incondicional por nombrar algunos de sus atributos. Así en el *Crepúsculo de los idólos*, en el apartado que se titula *Cómo el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula*, nos habla de la llamada "verdad metafísica", de la metafísica entendida como *platonismo*, como de la historia de un error y de su superación. Este texto, pese a su esquematismo, nos abre a la historia de la metafísica y nos permite reconocer las épocas más importantes del pensamiento de Occidente. En esta historia lo suprasensible postulado por Platón (con sus antecedentes en Parménides) y continuado a lo largo del pensamiento occidental, no sólo pierde su primacía en cuanto a factor de explicación, sino que se convierte en fábula dejando lugar, abriendo paso no sólo a una, sino a múltiples posibilidades de interpretar el mundo.

La historia de lo que se ha entendido como "mundo verdadero" que se encuentra en el dicho texto, hace referencia al modo en que los hombres se relacionan con el mundo verdadero. Hace referencia a un tipo de hombre que se relaciona de un modo determinado con este mundo, y a las condiciones que permite alcanzarlo. También nos habla de la supresión, del "mundo verdadero", de ese mundo metafísico, de la inversión y la superación del platonismo, para lo cual es necesario un tipo de hombre nuevo, ya que tal superación requiere de la transformación del mismo hombre.

En un primer momento, la historia del "mundo verdadero" comienza con la Idea platónica que tiene sus antecedentes en Parménides. Idea que nos pone ante: "El mundo verdadero asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso – [ya que] él vive en ese mundo, *es ese mundo*."¹⁶ En este comienzo metafísico se da la primera devaluación de lo sensible, ya que bajo esta concepción la virtud presupone un

¹⁶ Nietzsche, *Crepúsculo de los idólos*, p. 51.



apartamiento de lo sensible, para llegar a la *Idea* relativamente inteligible, simple, convincente. Este primer momento, nos coloca ante la imposición de la verdad, de lo que es el mundo verdadero, pues la verdad ya está dada y se torna accesible sólo a los sabios, a los virtuosos, a los que hacen méritos.

La crítica a la metafísica comienza en el pensamiento de Parménides con su concepción de la verdad como lo Uno, lo inmóvil, lo lleno y sus principios situados en un más allá. Ya desde su escrito sobre *La filosofía en la época trágica de los griegos*,¹⁷ Nietzsche critica al ser parmenideo que se piensa como eterno presente, que no ha nacido, ni puede perecer. Ser inmóvil contrario a todo devenir, indivisible, finito, perfecto y acabado, rígido e inerte; ser cuyo conocimiento no descansa en la intuición sensible, sino que proviene de otro lugar: de un mundo suprasensible al que podemos llegar directamente a través del pensamiento. Pues –como el mismo Nietzsche señala- la filosofía de Parménides prelude el tema de la ontología.¹⁸ Parménides:

[...] lleva a cabo la primera crítica del aparato del conocimiento, crítica de todas formas importantísima, aunque luego se revele insuficiente y fatal en sus consecuencias: con eso escindió limpiamente los sentidos de la facultad de pensar y abstraer como si se tratara de dos actividades dispares; incluso destruyó el intelecto como tal y alentó la tan errónea distinción entre 'cuerpo' y 'espíritu' que, sobre todo desde Platón, pende como una maldición sobre la filosofía.¹⁹

Para Nietzsche, Parménides logra esa separación entre cuerpo y espíritu desvalorizando a los sentidos. Para el pensamiento parmenideo, no sólo no se debía obedecer a los necios ojos, ni al eco de los oídos, sino que se debía examinar todo con el poder del pensamiento. Ya que: "Todas las percepciones de

¹⁷ Nietzsche nos dice que para Parménides: "Aquello que es verdadero tiene que ser en un eterno presente; de eso no podrá decirse ni 'fue', no 'será'. Lo que es, no puede haber nacido, pues, ¿de dónde procedería? ¿De lo que no es? Pero esto no es nada, y por consiguiente tampoco de ahí puede surgir 'algo'. ¿Del ser? Éste no haría más que producirse a sí mismo. Otro tanto sucede con el perecer. Tan imposible es éste como el nacer y el devenir, como todo crecimiento o toda disminución. [...] El ser es indivisible, y es que ¿dónde se hallaría, entonces, la segunda fuerza que sería necesaria para dividirlo? El ser es inmóvil, pues ¿hacia adónde podría moverse? No puede ser ni infinitamente grande ni infinitamente pequeño ya que es algo perfecto y acabado, y algo acabado y perfecto al que se le atribuya la infinitud como un don es una contradicción. Así pues, el ser se encuentra como flotando: es limitado, perfecto y acabado, es inmóvil, aunque se mantiene en equilibrio; además es idéntico en su perfección en todos y cada uno de sus puntos, como una esfera. El ser no se ubica en espacio alguno, ya que, de darse algo así, tal espacio sería un segundo ser [...] lo único que existe, lo único verdadero, es la eterna unidad." Nietzsche, (*La filosofía en la época trágica de los griegos*, pp. 84-85), obra que Nietzsche escribió en la primavera de 1873, un año después de su publicación de *El nacimiento de la tragedia*, pero permaneció inédita en vida del propio Nietzsche, debido a la frialdad con que fue acogida por los Wagner.

¹⁸ Véase Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 88.

los sentidos, afirma Parménides, no engendran más que engaños, ilusiones; la mayor de las falsedades consiste, precisamente, en que hacen creer que existe el no ser, en que trasmiten la sensación de que también el devenir tiene un ser.²⁰ Al juzgar de esta manera, para Nietzsche Parménides dejó de ser investigador de la naturaleza, éste marchita su interés por los fenómenos, deja entrar un odio²¹ hacia lo sensible, provocado por la imposibilidad de liberarse del supuesto engaño de los sentidos.

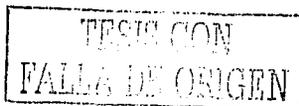
El pensamiento de Parménides hace surgir un dualismo metafísico, una diferencia de rango ontológico entre dos mundos, el ideal y el sensible. Dualismo que se continúa en la filosofía de Platón, para quien el ente es la Idea, la cual trasciende al mundo, está más allá de lo físico, representa lo meta-físico. Bajo la concepción platónica la Idea representan lo fundante como principio: lo verdadero, la cosa en sí, lo que tiene ser, y todo esto, con independencia de las cosas mundanas que son lo fundado, que son casi un "no ser". Con las *Ideas* postuladas por Platón, entendidas como *Principios* últimos constitutivos de toda la realidad, estamos ante un dualismo que llega a toda la realidad, hasta el mismo hombre. Para Platón el conocimiento es sólo de lo inmutable, donde únicamente el alma (una parte del hombre) que es de naturaleza suprasensible, y no el cuerpo, puede contemplar las Ideas inmutables y eternas.

Según este pensamiento metafísico la supuesta evidencia del ser está dada en la identidad parmenidea entre ser y pensar, identidad que ayuda a precisar la inteligibilidad del ser, ya que bajo esta concepción el ser se manifiesta con una evidencia plena en el pensamiento. Por eso, una de las tareas de la crítica nietzscheana será romper con esta unidad, rechazar la unidad de lo *uno*, junto con la concepción que hace del conocimiento una conformidad absoluta. Todo esto, sin que la crítica concluya aquí, pues una vez aceptada la imposibilidad de

¹⁹ *Ibid.*, p. 85.

²⁰ *Ibid.*, p. 86.

²¹ Para Nietzsche: "...cuando Parménides volvía su mirada otra vez al mundo del devenir —cuya existencia ya había tratado él de comprender anteriormente por medio de un gran cúmulo de combinaciones muy significativas— se encolerizaba contra sus ojos, que sólo ven el devenir, y contra sus oídos, que únicamente lo oyen." (Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 83). "... en su interior se va gestando un odio provocado por la imposibilidad de no poder liberarse ni siquiera a sí mismo del eterno engaño de los sentidos. [Pues para Parménides] Sólo en las ampulosas y etereas abstracciones, en la cuenca vacía de los conceptos más indeterminados residirá entonces la verdad, arrastrada como en una tela de araña..." (*Ibid.*, p. 86).



una perfecta coincidencia entre ser y pensar, puede subsistir en la metafísica un imperativo que señala que, al no ser idénticos ser y pensar, "deberían serlo". Ya que este "deberían serlo" no nos aleja del pensamiento metafísico, sino que nos coloca ante una ontología normativa, moral.

Nietzsche afirma que desde Platón la filosofía ha estado bajo el dominio de la moral: desde el nacimiento del pensamiento platónico se reconoce un elemento moral en el conocimiento. Las Ideas en Platón²² se presentan como el ente auténtico, a diferencia de las cosas sensibles que representan lo inauténtico. Se puede decir que estamos ante una ontología moral que representa el prejuicio que permite legitimar la fe en el conocimiento, la fe en que algo es de un modo determinado. La misma dialéctica y la fe en la razón de Platón descansan en prejuicios morales:

En qué medida descansa aún en prejuicios morales la dialéctica y la fe en la razón. En Platón, nosotros, como habiendo vivido en otro tiempo en un mundo inteligible del bien, estamos en posesión de un patrimonio de aquel tiempo: la divina dialéctica, como procedente del bien, conduce a todos los bienes (por consiguiente, nos conduce al 'pasado').²³

En el pensamiento de Platón, el modo metafísico de entender la realidad crea jerarquías de orden ontológico. Y desde estos ordenamientos jerárquicos las cosas sensibles tienen una entidad inferior, imperfecta, ya que éstas existen gracias a las Formas. La causa no sólo es principio explicativo, puesto que las mismas Formas son causa de la existencia de lo sensible. Aquí la jerarquía atiende a la naturaleza de las cosas. Las cosas sensibles son de rango inferior al ser compuestas, al no conservar la identidad consigo mismas, al ser visibles, mortales, imperfectas, y al representar lo individual, lo plural, lo espacio-temporal; mientras que lo inteligible es de mayor rango, ya que éste es divino, no compuesto, siempre idéntico a sí mismo, invisible, eterno, perfecto, inmortal e indisoluble. Y se encuentra separado del espacio y del tiempo, representa las esencias universales.

²² Para Nietzsche, desde Platón la filosofía está bajo el dominio de la moral (con su Idea de Bien como trascendente). Aunque también en sus predecesores se advierten interpretaciones morales, así para Anaximandro, la ruina de todas las cosas como castigo por su emancipación del Ser puro, representa una idea moral. Y para Heráclito la regularidad de los fenómenos se da como testimonio del carácter moral de todo el devenir. (Véase *La voluntad de dominio*, (412), pp. 162-163).

²³ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (435), p. 174.

Platón inventa un espíritu puro del conocimiento que no se mezcla con lo sensible. En el pensamiento metafísico de Platón no se da una separación entre epistemología y metafísica: lo sensible, que existe gracias a las Ideas y se encuentra sujeto a devenir, no representa el objeto propio del conocimiento, sólo se conoce en la medida en que participa del mundo inteligible. Para Platón, el conocimiento no es de lo sensible que está sujeto a continuo cambio; no es de lo aprehensible por los sentidos, pues los sentidos nos colocan ante lo polimorfo, lo imperfecto, lo mortal, lo disoluble. El conocimiento es de lo inteligible, de lo divino, de lo no compuesto, de lo siempre idéntico a sí mismo, invisible, eterno, perfecto, inmortal e indisoluble; que sólo puede ser conocido por el alma, eso que Nietzsche entiende como "espíritu puro", que es de naturaleza suprasensible, cuya tarea es contemplar las ideas inmutables y eternas, siendo la Idea de Bien la de más alta jerarquía. Asegura Nietzsche:

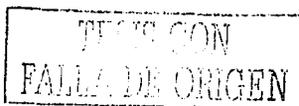
[...] el peor, el más duradero y peligroso de todos los errores ha sido hasta ahora un error de dogmáticos, a saber, la invención por Platón del espíritu puro y del bien en sí. [...] En todo caso, hablar del espíritu y del bien como lo hizo Platón significaría poner la verdad cabeza abajo y negar el *perspectivismo*, el cual es condición fundamental de toda vida.²⁴

Con las Ideas platónicas –de acuerdo a Nietzsche- nos encontramos ante el idealismo como fundamento de la ontología metafísica, ante un idealismo que tiende a confundir *ser* e *ideal*, ya que esta tendencia define al *ser* como trasmundo, sacralizado.²⁵ Trasmundo que es criticado, por nuestro filósofo, al no tener en el fondo una base objetiva y al encontrarse necesariamente de acuerdo con nuestros deseos más secretos y más tenaces. Pues en la metafísica platónica el *Ideal* es sólo la ficción de un mundo que responde a nuestros deseos.

Por otra parte, Nietzsche señala que la tendencia de la metafísica de captar la realidad desde la unidad, de hacer a un lado lo que deviene, *lo que es y no es*, lo múltiple, de separar del conocimiento lo sensible se puede percibir también desde

²⁴ Nietzsche, Prólogo a *Más allá del bien y del mal*, p.18.

²⁵ En el pensamiento de Platón se da una separación entre las Ideas y el mundo sensible, presentando así el problema de las Ideas (tomadas como principios o elementos constitutivos de toda la realidad) y su relación con el mundo sensible. Su filosofía intenta resolver el problema de la naturaleza de realidad última y la relación de ésta y el mundo sensible, donde la relación está dada por la participación, ya que para Platón la multiplicidad de las cosas existe por participación en las Ideas. Las cosas sólo tienen una existencia participada, en cuanto participan de las Ideas.



el pensamiento de Sócrates, quien intenta una unificación por medio de la definición y del concepto al señalar lo que las cosas tienen en común, al señalar ese *eidós* que se advierte como uno y el mismo en todas las cosas múltiples, a las que se le da un mismo nombre. En Sócrates también se da un dualismo al intentar hacer a un lado los apetitos oscuros e implantar la luz diurna de la razón, siempre en oposición a los instintos, a lo inconsciente que conducen hacia abajo.²⁶ Para Nietzsche, Sócrates es el creador del hombre teórico, de la dialéctica, de ese hombre concebido como "una planta separada del suelo", separado de sus instintos básicos. Con el pensamiento socrático se da el salto, al primer plano, de la conciencia como suprema instancia hegemónica de la personalidad.²⁷ Sócrates es el creador de un nuevo orden en donde se identifica razón, virtud y felicidad; de un nuevo orden que surge debido a una honda necesidad de combatir el desorden de los instintos, ya que a partir de ese desorden:

Era necesario desde entonces inventar también el hombre abstracto y completo: el hombre bueno, justo, sabio, el dialéctico: en una palabra, el espantajo de la filosofía antigua; una planta separada del suelo; una humanidad sin ningún instinto determinado y regulador; una virtud que se demuestra por razones. Éste es, por excelencia, 'el individuo' perfectamente absurdo. El más alto grado de contranaturalidad...²⁸

En la óptica del pensamiento nietzscheano, la filosofía de Aristóteles sigue las mismas tendencias inauguradas por Parménides no sin añadir ciertos cambios. En Aristóteles la orientación a lo universal prevalece, pues para él, la sabiduría tiene por objeto lo universal, aquello que nos dice el por qué de las cosas particulares. Aristóteles nos habla de una ciencia que contempla lo que es *to ón* en cuanto es. En el libro V de su *Metafísica* nos dice que el conocimiento metafísico atiende a las primeras causas (causas que son vistas como principio constitutivo y explicativo de las cosas) de "lo que es en cuanto es", de "lo ente en cuanto ente". Para Aristóteles: "Se trata de buscar los principios y las causas de las cosas que son, pero obviamente en tanto que cosas que son."²⁹ Para él: "[...] la esencia de cada cosa es lo que de cada cosa se dice (que es) por sí misma."³⁰

²⁶ Véase Nietzsche, *Crepusculo de los ídolos*, pp. 42-43 y *La voluntad de dominio*, (431-432), pp. 172-173.

²⁷ Véase G. Vattimo. *El sujeto y la máscara*, p. 51.

²⁸ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (429), p. 171.

²⁹ Aristóteles, *Metafísica I'*, p. 265.

³⁰ *Ibid.*, *I'II*, p. 287.

La metafísica aristotélica se diferencia del pensamiento platónico, pues mientras que Platón no puede admitir el ente individualizado como lo que propiamente es, Aristóteles integra lo individualizado, piensa la substancia en la cosa individualizada, sin que esto quiera decir que Aristóteles, al hacer descender de su lugar suprasensible a las Ideas platónicas hacia las cosas reales, abandone la metafísica y le dé un auténtico lugar a lo sensible. Lo que hace es transformar las Ideas en Formas, Formas que él entiende como energías y fuerzas alojadas en el ente, ya que en la metafísica aristotélica –piensa Nietzsche-, como en toda metafísica, hay toda una intención de captar la realidad desde la unidad, hacer a un lado lo que deviene, lo múltiple. De ahí que el conocimiento metafísico presuponga para Aristóteles una separación de lo sensible.

Para Nietzsche, la *filosofía primera* continuó con las tendencias metafísicas que le antecedieron, ya que ésta tuvo como objeto lo separable de la materia: lo inmóvil. Estamos ante una *filosofía primera* que intenta la búsqueda de los primeros principios y causas de lo que es: de la substancia. Y aquí el definir el ser como substancia implica pensar al ser bajo las categorías de unidad, de permanencia y de identidad, y hacer a un lado lo múltiple, el cambio y lo contradictorio de la misma existencia.³¹ Concebir al ser como substancia nos acerca al dualismo ya que esto significa, en última instancia, verlo como lo único, absoluto, inmutable, satisfecho e imperecedero; significa también, hacer a un lado el devenir, el cambio y la posibilidad de la pluralidad.

Según Nietzsche, la metafísica y sus creencias en nociones últimas se remontan a una originaria búsqueda de seguridad. Los principios metafísicos satisfacen de algún modo esta necesidad de seguridad con la tendencia a reducir “todo” a un único principio para poseer, al menos parcialmente, la realidad. Y la metafísica de Aristóteles no representa una excepción: así en el principio aristotélico que parte del supuesto de que no se puede remontar hasta el infinito la cadena causal y que lo inferior no puede ser causa de lo superior, se encuentra un punto de apoyo firme y último. Para la filosofía primera hay un substrato último

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

que explica en parte la constitución de las cosas, sin ser a la vez explicado por nada, es un dato último de la realidad. Esta filosofía consiste en la búsqueda de los primeros principios y causas de lo que es: la sustancia.

En Aristóteles se cumple lo que nos dice en el *Crepúsculo de los ídolos* del peligro de confundir lo último con lo primero, de poner al comienzo lo que viene al final, los conceptos supremos. Lo último, lo más tenue, lo más vacío es puesto, por la metafísica, como *causa sui*, y con esto se obtiene el concepto de Dios, el de Primer motor. Nietzsche nos dice que, para el pensamiento metafísico

[...] a lo superior no le es *licito* provenir de lo inferior, no le es *licito* provenir de nada... Moraleja todo lo que es de primer rango tiene que ser *causa sui* (causa de sí mismo) [...] Todos los valores supremos son de primer rango, ninguno de los conceptos supremos, lo existente, lo incondicionado, lo bueno, lo verdadero, lo perfecto –ninguno de ellos puede haber devenido, por consiguiente *tiene que ser causa sui*.³²

En la metafísica aristotélica el movimiento no es negado, pero éste tiene su última explicación en lo inmóvil, en el primer motor. Pero, ¿cómo algo inmóvil puede impartir movimiento? El primer motor es para Aristóteles, actualidad sin potencialidad ni materia, como tal, tiene que ser algo inmóvil, algo que mueve sin ser movido, y que a la vez explique el movimiento. Y como el movimiento, en cuanto tal, se encuentra ligado a una imperfección, a la potencialidad, el movimiento sólo se puede explicar a partir de lo inmóvil, si éste se da por imitación de la perfección. Perfección que es actualidad pura.

El pensamiento metafísico también se encuentra ligado a la lógica. En el caso de la metafísica de Aristóteles nos encontramos con una correspondencia entre la verdad lógica y metafísica, donde el principio de no-contradicción, así como los demás principios lógicos, no se pueden poner en duda desde su filosofía. El principio de no-contradicción, para Nietzsche, afirma algo que concierne a la realidad, al ser, como si se tuviese ya conocimiento de éste por otros medios,³³ pues desde su pensamiento no "sólo afirmar algo o negarlo" requiere la verdad del

³¹ Así Nietzsche menciona que, "... dado que toda metafísica se ha ocupado primordialmente de la substancia y de la libertad del querer, se le puede designar como la ciencia que trata los errores fundamentales del hombre, pero como si éstos fueran verdades fundamentales." (*Humano demasiado humano*, (18), p. 268).

³² *Ibidem*.

principio, sino el reconocimiento que una palabra tiene un significado determinado, y que en ella se da una adecuación con la realidad, puesto que con la aplicación de este principio estamos ante un concepto (en donde cada cosa es idéntica a su esencia). Para Aristóteles todos se sirven del principio de no-contradicción, al ser éste un principio "de lo que es, en tanto que algo es", al ser obvio que tal principio pertenece a todas las cosas, en tanto que cosas que son. A lo que es, "en cuanto que es", corresponde a la Ontología, pues la imposibilidad que lo mismo sea y no sea a la vez se aplica a la realidad, donde determinaciones opuestas no pueden darse en el mismo sujeto, ni en la realidad, al ser éstas implicaciones ontológicas de tal principio.³⁴

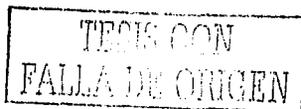
En un segundo momento, nos encontramos con "el mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso (al pecador que hace penitencia)."³⁵ Y en esta segunda etapa que representa a la metafísica del cristianismo, el "mundo verdadero" se vuelve más lejano al no ser alcanzable en esta vida, en esta nuestra existencia terrenal. Con esto, se sufre una segunda y más profunda devaluación, ya que lo suprasensible, el "mundo verdadero", se aleja de nuestro mundo, y sólo es prometido en el más allá, en el cielo cristiano, que presupone la inmortalidad y la salvación. Con el cristianismo no se abandona el platonismo, sino que se da un progreso en la Idea: ésta se vuelve más sutil, capciosa, más inaprensible, se convierte en *mujer*, se hace cristiana. Y nos presenta un mundo suprasensible que se encuentra en el más allá, que se vuelve más verdadero al alejarse.

Si en esta segunda instancia, las ideas cristianas de la creencia en otro mundo después de la muerte, de la inmortalidad y la salvación del alma, del pecado y la penitencia, encuentran su lugar, lo hacen a través de un gran cambio, ya que la metafísica cristiana implica un gran paso entre la llamada *fysis* de los griegos y la naturaleza creada de los cristianos. Mientras que el griego entiende al hombre

³³ Véase Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (515), p. 199.

³⁴ Aristóteles, nos dice al referirse al principio de no-contradicción "El principio más firme de todos es, a su vez, aquel acerca del cual es imposible el error. Y tal principio es, necesariamente, el más conocido [...] principio que ha de poseer quien conozca cualquiera de las cosas que son. Y aquello que necesariamente ha de conocer el que conoce cualquier cosa es, a su vez, algo que uno ha de poseer ya necesariamente cuando viene a conocerla. Es, pues, evidente que un principio tal es el más firme de todos. Digamos a continuación cual es este principio: *es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido.*" (Aristóteles, *Metafísica I'*, pp.172-173).

³⁵ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 51.



como un ente entre los entes, colocado en un lugar esencial dentro del orden regular del cosmos, para el cristiano, el hombre en tanto naturaleza creada se encuentra dentro de la jerarquía de seres instituida a partir de la Creación divina. Estamos ante un hombre entendido como criatura, como ser caído y redimido.

Desde los comienzos de la Edad Media la filosofía se solidifica en la intención de comprender al ser desde el pensamiento, en donde las determinaciones del ser, la potencia y el acto, se aproximan a las formas del pensar, del juicio. Esto lo podemos sostener en el caso del pensamiento escolástico que Nietzsche no analiza específicamente, pero del cual señala ciertos lineamientos. Para estos pensadores medievales la metafísica sigue hablando de un conocimiento superior que desvaloriza y hace a un lado a la materia, a lo sensible, para quedarse con lo inmaterial, lo separado de la materia. Así, para Tomás de Aquino,³⁶ pensador emblemático de esta época, el ente absoluto será la verdadera substancia. Su metafísica no sólo tratará del ente en cuanto ente, sino que también se abocará a los entes separados de la materia según el ser, ya que ésta es tanto ciencia divina como ciencia de los primeros principios. Su pensamiento no abandona la concepción de la substancia,³⁷ pero añade que las sustancias simples inteligibles como el alma y los ángeles³⁸ son de un modo más verdadero y noble, están exentas de materia. Así nos dice en *De ente et Essentia*:

³⁶ Véase Tomás de Aquino, *Del Ente y la Essentia*, pp.59-80.

³⁷ En su doctrina de las categorías, nos dice que lo ente se dice de muchas maneras, siendo la substancia lo que algo es o lo que hace que algo sea lo que es. Entiende la substancia como el sujeto último de predicación, como *ousia*.

³⁸ En el alma y en el ángel no se da la composición de materia y forma, sólo se da la composición de forma y existencia. Tomando la forma como la misma *quiddidad* o naturaleza simple, pues la forma en cuanto forma no depende de la materia. Las formas que están más cercanas al primer principio son formas substanciales por sí mismas, sin la materia. La esencia de la substancia simple es sólo la forma, por eso no puede darse en ella ninguna multiplicación. Pero en estas substancias (alma y ángel) no se da una absoluta simplicidad, de modo que sean actos puros pues tienen una mezcla de potencia. No se puede decir que la propia existencia sea causada por la misma forma o *quiddidad*, como causa eficiente, ya que estas substancias no son causa de sí mismas, pues toda realidad cuya existencia sea diversa de su naturaleza, recibe su existencia de otro. Sólo en Dios su esencia es su misma existencia, pues su existencia es de tal condición que ninguna adición se le puede hacer, dada su absoluta pureza. "Y como todo lo que existe por otro se reduce a aquello que existe por sí mismo como a su causa prima, es necesario que exista una realidad que sea la causa de la existencia de todas las cosas, por lo mismo que sólo esta realidad es su propia existencia; de otro modo se procedería hasta el infinito en las causas, ya que todas las cosas que no son su propia existencia tienen una causa de su existir..." (T. Aquino, *op.cit.*, pp. 67 y 69). En el caso del alma, ésta atribuye al hombre todo grado de perfección esencial, y más aun, comunica al cuerpo el mismo acto de existir, ya que la materia es pasiva. Y en el caso de la inteligencia, ésta se sigue necesariamente de la inmaterialidad.

[...] es necesario que en cualquier substancia inteligente se dé una completa inmunidad de la materia, de modo que ni tenga materia como parte suya integrante, ni sea una especie de forma impresa de la materia como es propio de las formas materiales.³⁹

Apartir del pensamiento escolástico nos encontramos con una jerarquización de lo existente, donde lo inmaterial tiene más realidad, encontrándose en primer lugar la substancia primera y simple que es Dios. Y con esto, a decir de Nietzsche, se continúa de una manera más radical con las tendencias de desacreditación de lo material por parte de la metafísica, ya que para Aquino:

[...] según el concepto del ser mismo, sólo existe un Dios, que es un ser único y simplísimo; todas las demás cosas que participan de la existencia, tienen una naturaleza que limita su ser, y constan de esencia y existencia como de principios realmente distintos.⁴⁰

En esta metafísica se continúa con la ponderación de lo "inmóvil" sobre lo que está sujeto a movimiento. La teoría de la potencia y el acto que aquí se maneja, nos permite comprender al objeto sólo una vez que el movimiento ha cesado. Parte de la prioridad ontológica y epistemológica de lo actual sobre lo potencial, de tal manera que algo puede estar en plena actividad sin estar en movimiento. El mismo pensar no requiere movimiento, pues éste es un caso de actualización. El acto de pensar es un fin, por esa razón, no necesita cesar, ni supone movimiento, ya que el movimiento se detiene al llegar a su fin, a su actualización, sin que el fin forme parte del movimiento.

La metafísica escolástica que mantiene la misma distinción entre mundos realizada por Platón y que Aristóteles lleva esta distinción a su fundamento esencial. Distingue entre lo que un ente es y el hecho de que un ente sea o no sea, distinción que conoce en términos de esencia y existencia, donde la esencia se refiere a la *quididad*, a aquello que es "en cuanto que es" prescindiendo de su existencia. La esencia es lo uno en cuanto que nombra aquello que lo posibilita en cuanto tal; y es la vez lo común a muchos. Así, desde esta óptica, cada cosa es

³⁹ *Ibid.*, p. 61.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 95. Lo verdaderamente real es Dios (acto puro) causa que no se agota en efectuar la existencia terrenal de todo lo no divino, de lo creado, sino que la causalidad suprema es acto puro como sumo bien el cual en cuanto fin último predetermina todo elevándolo así a alcanzar su forma, su verdadera consistencia. El hombre lleva a cabo su realidad aferrándose al bien supremo, a la fe, pues la causalidad de lo real supremo asigna al hombre una especie de realidad cuyo rasgo fundamental es la fe.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

idéntica a su esencia, siendo la noción de esencia correlativa a la definición. Y sólo tendrá esencia aquello cuyo logos o expresión verbal sea una definición.

Los pensadores del siglo XVII y XVIII aportan un cambio en las concepciones de la metafísica, y Nietzsche no es ajeno a esto. Dichos pensadores mantienen dos actitudes opuestas. Mientras que para unos, el universo es perfectamente comprensible y transparente a la razón, para otros no hay una razón necesaria que explique la existencia en general ni la existencia de un hecho particular, ya que lo contrario de un hecho siempre es posible. Estos filósofos, que se cuestionan la racionalidad del universo, van a posibilitar una crítica a la metafísica. Según ellos, no percibimos directamente e inmediatamente las cosas del mundo, sino que los objetos del mundo causan en nosotros ideas, imágenes y sensaciones. Por eso, para estos pensadores, la tarea será el examen de las ideas en la mente donde las relaciones causales, que juegan un papel decisivo, se mantienen vigentes, al ser el vínculo entre la mente y los objetos del mundo.

Mientras que los filósofos que mantienen esa confianza en la razón permanecen dentro de los presupuestos de la metafísica, continúan de alguna manera dentro de los lineamientos que estableció el platonismo. Puesto que para Nietzsche, tanto la idea ilustrada, que señala que todo ente está gobernado por una razón universal (que puede tener como modelo a las matemáticas),⁴¹ es metafísica como la respuesta del cristianismo que señala que todo ente es causado por una causa primera, ya que ambas requieren de una explicación supra-sensible. Estos filósofos continúan creyendo en un Dios, en una Naturaleza con atributos divinos, continúan pensando en términos de fundamentos. Y aunque en la mayoría de los casos la razón decidía sobre la verdad de los juicios, estos pensadores no piensan sin Dios. Más bien, la confianza en la razón se relacionaba con la originaria confianza en Dios, o bien la razón reflejaba la imagen de Dios. Dios perfecto y eterno.

⁴¹ Para los pensadores de la nueva ciencia de la naturaleza la tarea se centró en medir, calcular y predecir los estados de la materia en movimiento. La matemática fue su paradigma y el mundo material fue interpretado como espacio geométrico, y todas las demás cualidades se explicaron reduciéndolas a materia y a movimiento. Descartes, Leibniz y Spinoza supusieron que las matemáticas eran el modelo de la comprensión racional. Leibniz habla de todas las propiedades verdaderas como analíticas, se apega al principio de identidad (cuyo modelo es matemático), sin el cual, dichas propiedades dejarían de ser inteligibles.

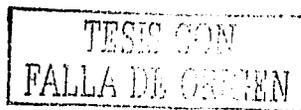
Para Nietzsche, el pensamiento de Descartes no abandona los planteamientos metafísicos, pues Descartes creía en una moral cristiana que no sólo afirmaba la existencia de Dios bueno, creador de todas las cosas, sino que la misma veracidad de Dios garantizaba la verdad de nuestros sentidos y nuestra razón. Dios servía de fundamento, y con todo esto una fe moral permanecía en el fondo:

También Descartes creía que en una doctrina moral fundamentalmente cristiana, que afirmase la existencia de un Dios bueno, creador de las cosas, la veracidad de Dios garantizaba la verdad de las impresiones de nuestros sentidos. Fuera de una sanción religiosa, de un Dios que garantizase nuestros sentidos y nuestra razón, ¿de dónde podríamos sacar un derecho para confiar en la vida? Que el pensamiento es una medida de la realidad, que lo que no puede ser pensado no existe, es un grosero 'non plus ultra' de una fe moral (de un principio de verdad, esencial en el fondo de las cosas), en si una loca afirmación, contradicha en todo momento por nuestra experiencia.⁴²

La teoría del conocimiento de Descartes permanece dentro de los lineamientos de la metafísica: ésta supone que el conocer implica ordenar las ideas en el interior de nuestra mente, y dicho ordenamiento no abandona la idea de adecuación, ya que el ordenamiento de ideas debe adecuarse a la realidad del mundo exterior poseyendo características de evidencia. Y aquí la adecuación del alma a este orden se encuentra garantizado por la perfección y la bondad de Dios. La misma tarea de nuestro espíritu es –para Descartes- la distinción entre cuerpo y alma, el ver con claridad esta distinción ontológica, cosa que llega a ser fundamento metafísico.

Pero la metafísica cartesiana presenta algunos cambios: en ésta el cuerpo y el alma ya no se entienden según el modelo tradicional, ya no se piensan como una misma substancia compuesta de materia y forma, sino que ahora nos encontramos ante dos substancias distintas que no necesitan la una de la otra para existir o cambiar. A diferencia de la concepción substancialista clásica, donde la materia era pasiva y sólo la forma podía desempeñar el principio substancial generador. Sin que esto signifique que se abandone el

⁴²Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (435), p. 174. La teoría del conocimiento de Descartes y de otros creyentes (con su herencia platónica) se basa en lo suprasensible, en Dios: "La suposición de que en el fondo de las cosas hay una moralidad, que la razón humana está justificada, es la suposición de un carácter honrado y fiel, la consecuencia de la fe en la veracidad divina, de la idea de un Dios creador de todas las cosas. El concepto de una herencia, procedente de una vida anterior." (*Ibid.*, (470), p. 188.).



substancialismo metafísico, que tanto criticó Nietzsche. Y aunque desespiritualiza la naturaleza y ve al mundo material como extensión, la extensión sigue siendo substancia: lo que permanece es la extensión que no podemos dejar de atribuir a las cosas. La metafísica cartesiana sigue sosteniendo que las cualidades sólo pueden existir como propiedad de algo que no es una propiedad.⁴³ En su crítica a la substancia pensante de Descartes Nietzsche nos dice: "Se piensa: luego hay una cosa que piensa": a esto se reducía la argumentación de Descartes. Pero esto es dar ya por verdadero 'a priori' nuestra creencia en la idea de substancia."⁴⁴

En la metafísica de Descartes lo subyacente, el sub-puesto asume el papel de fundamento. La substancia quiere decir lo propiamente constante y real. Aunque la substancia es definida como aquello que es causa de sí mismo, y sólo Dios es un buen ejemplo de substancia, Descartes continúa hablando de substancias finitas. La *res cogitans* se vuelve fundamento, siendo al mismo tiempo una substancia finita, es decir creada en el sentido de la metafísica tradicional. La substancia es sujeto de predicación y no puede ser predicado de ninguna otra cosa, mientras que los atributos poseen una existencia que es lógica y ontológicamente dependiente de la substancia, ya que la substancia tiene un ser en sí mientras que los atributos tienen un ser en otros.⁴⁵

En el caso de Leibniz, aunque corrige la idea cartesiana de movimiento,⁴⁶ continúa en la línea del substancialismo. En el caso del alma humana podemos ver cómo Leibniz conserva la idea de substancia, para quien el alma es espontaneidad, principio vital, pero sobre todo: substancia generadora de sus propias modificaciones. Todo esto sin que haya relación causal entre substancias, pues sólo la substancia misma puede producir sus propias modificaciones, y todos sus estados se siguen de su propia naturaleza y ninguno de sus estados puede

⁴³ La crítica a la substancia la realiza Hume, para quien una cosa individual no es más que la suma de sus cualidades y se cuestiona la misma idea de substancia.

⁴⁴ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (1883), p. 192.

⁴⁵ El problema de la identidad se resuelve por la substancia, pues por la substancia se explica cómo una cosa sigue siendo la misma, pese a sus continuos cambios a lo largo del tiempo, y para los substancialistas sólo la substancia o substrato, que no cambia (salvo cuando una cosa deja de ser lo que es, cuando se da un cambio substancial), puede conferir identidad a lo largo del tiempo a seres de estados cambiantes. Las múltiples apariencias deben comprenderse como efectos o representaciones de un abstracto objetivo. Aquí la cuestión se centra en la unidad detrás de la multiplicidad. ¿Cómo es posible que una sucesión de aspectos cambiantes se unifique en una cosa que sigue siendo igual a sí misma?

⁴⁶ Para Leibniz el movimiento no es una forma de extensión, como pensaba Descartes, pues en los cuerpos hay una fuerza o principio vital.

explicarse como estado causado por otra substancia. Se puede decir que, para Leibniz, el movimiento presenta una armonía substancial, que necesita de Dios.⁴⁷

En un tercer momento de la historia de la metafísica, se nos presenta el llamado "mundo verdadero" como: "...inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo."⁴⁸ Y en este tercer momento, Nietzsche nos conecta con la forma de platonismo que se alcanza con la filosofía kantiana, que pese a los cambios que realiza no cambia la estructura y existencia de la imagen cristiano-platónica del mundo. Pues aunque en la filosofía kantiana se da un cambio en la concepción del conocimiento, que ahora se limita a la experiencia sensible y lo que cae fuera de ésta como es el caso de lo suprasensible, se le relega a la indeterminación de lo incognoscible. Sin embargo esto no implica la negación del mundo suprasensible, ya que para Kant, aunque lo suprasensible, como postulado de la razón práctica, se encuentra fuera de toda posibilidad de experiencia y demostración, lo suprasensible es exigido como algo que existe necesariamente a fin de salvar la legalidad de la razón práctica, de darle un fundamento suficiente.⁴⁹ Bajo el pensamiento kantiano, por un lado, se cierra la posibilidad de acceder a lo suprasensible por la vía del conocimiento teórico, mientras que por otro lado, se deja lugar a la fe como exigencia racional:⁵⁰ una fe que todavía tiene acceso al mundo suprasensible, que no renuncia a los postulados básicos de la metafísica y que mantiene la "cosa en sí" como imperativo categórico.

Para Nietzsche, en este tercer momento la Idea se vuelve sublime, pálida, nórdica, pues la filosofía kantiana nos coloca ante la idea de un "mundo verdadero" que ha transformado la relación inmediata con lo suprasensible que

⁴⁷ Para Leibniz: "...las substancias creadas dependen de Dios que las conserva e, incluso, que las produce continuamente por una especie de emanación [...] no hay relación que escape a su omniscencia ..." (Leibniz, *Discurso metafísico*, p. 43).

⁴⁸ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 51.

⁴⁹ Así menciona Kant en su *Crítica de la razón pura*, "...todo conocimiento especulativo posible de la Razón debe limitarse únicamente a los objetos de la Experiencia. [...] aunque aquí se dice que no podemos *conocer* esos objetos como cosas en sí, que queda reservado que, por lo menos, pueden *pensarse*. Pues si así no fuera, se seguiría de ahí la absurda proposición de que habría apariencias (fenómenos) sin algo que en ellos apareciera." (Vol. I, pp. 137-138). Según Kant, para *conocer* un objeto se exige que podamos demostrar su posibilidad: puedo *pensar* lo que quiera, con tal de que no me ponga en contradicción conmigo mismo, con tal que mi concepto sea un pensamiento posible. "El deseo de extender nuestros conocimientos es tan grande, que sólo detiene sus pasos cuando tropieza con una contradicción clarísima." (*Ibid.*, p. 152).

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

tenía la idea de Platón, por una relación que nos aleja cada vez más de este "mundo verdadero" y que mantiene la "cosa en sí" incognoscible, como imperativo categórico: mientras que para Platón el verdadero objeto de la ciencia era el *nóumeno*, el mundo de las Ideas inmutables y eternas, para Kant el *nóumeno* no podrá ser jamás objeto de la ciencia, al ser completamente inaccesible a la razón, al ser una *x* para la cual no está conformada nuestra inteligencia.

No se puede negar que la filosofía de Kant representó un cambio profundo en la concepción del mundo, pues la mayoría de los prekantianos creían que el pensamiento era un reflejo de la realidad y que la lógica reflejaba la metafísica, ya que para ellos la estructura lógica coincidía con el conocimiento que pretendía la metafísica. Después de Kant, a raíz de su crítica, las dudas toman un lugar esencial. A partir de esta nueva concepción del mundo se duda que el pensamiento sea un reflejo del ser y que la lógica refleje la metafísica. Más bien, predominan las tesis kantianas que señalan que nuestro pensamiento ya no puede acceder a la cosa en sí, y que la lógica no tiene un vínculo con la metafísica, ya que ésta sólo se refiere a relaciones entre conceptos.

Aunque Nietzsche reconoce en el pensamiento de Kant una reivindicación hacia la sensibilidad como integrante del proceso del conocimiento, ésta reivindicación resulta insuficiente, ya que para nuestro filósofo Kant prolonga una tradición platónica en la medida en que su *crítica* somete a una calumnia a los sentidos y al cuerpo, siendo el resultado de esta calumnia tanto la diferencia entre mundo verdadero (de la cosa en sí) y mundo de la apariencia (del fenómeno), como su correlación ontológica dada en la diferencia entre alma y cuerpo.

Pese a todo, para nuestro filósofo Kant tiene el acierto de reconocer que el mundo es nuestra representación (que entiende en términos de error), por eso menciona:

Cuando Kant dijo: 'La razón no toma sus leyes de la Naturaleza, sino que las prescribe a ésta', dijo algo perfectamente cierto respecto del 'concepto de la Naturaleza', el cual estamos

⁵⁰ Como afirma Nietzsche: "Dice Kant (en el segundo prólogo a su *Crítica de la razón pura*): 'Yo tuve que eliminar el saber para dar lugar a la fe.'" (Nietzsche, *El libro del filósofo*, p. 22).

obligados a ligar a aquélla (Naturaleza-mundo en cuanto representación, es decir, en cuanto error), pero que es la totalización de una multitud de errores de la inteligencia.⁵¹

Pero a decir de Nietzsche, Kant no completa su crítica: ésta no cumple con la eliminación de la metafísica, más bien, en su pensamiento el problema metafísico se va a desplazar a otros terrenos. Aunque la crítica kantiana invalide las inferencias metafísicas basadas en una confianza ciega en la razón e invalide la capacidad de la razón como fuente reveladora de un ser en sí; aunque su pensamiento problematice los alcances de la razón, Kant continúa manteniendo a los objetos de la metafísica en otro terreno.⁵² Nietzsche se da cuenta de esto, por eso nos menciona que Kant "...ha tratado de constituir científicamente el concepto de 'razón práctica', y hasta inventó una razón para prescindir de la razón a ratos; a saber, las necesidades del corazón cuando hablan la moral y el 'deber'.⁵³

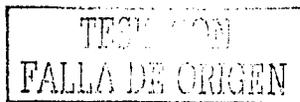
Para Kant la prueba de la inmortalidad de nuestra alma derivada de la simplicidad de su sustancia. La prueba de la libertad de la voluntad que se opone al mecanicismo universal o la demostración de la existencia de Dios por medio de la idea de un ser real por excelencia que se sigue de la contingencia de lo mutable y la necesidad de un primer motor, son resultado de un dogmatismo, de un procedimiento de la Razón pura *sin una previa crítica de su propio poder.*⁵⁴ Pero aún pensando de esta manera, Kant continúa hablando de los objetos de la metafísica como de una disposición natural: Así nos dice:

⁵¹ Nietzsche, *Humano demasiado humano*, (19), p. 268. Para Kant el entendimiento impone sus leyes a la naturaleza en lugar de recibirlas de ésta, para él: "... sólo conocemos a priori en las cosas lo que hemos puesto en ellas." (Kant, *Crítica de la razón pura I*, p. 133).

⁵² Para Kant, la especulación de la razón en su uso trascendental se refiere a tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, de los cuales no se puede demostrar su utilidad en la investigación de la naturaleza: "... estas tres proposiciones siguen siendo siempre trascendentales para la razón especulativa y no tienen ningún uso immanente, es decir, lícito para objetos de la experiencia y, en consecuencia, útil de algún modo para nosotros, antes bien, consideradas en sí mismas son esfuerzos de nuestra razón totalmente ociosos y por añadidura sumamente difíciles. Por consiguiente, si estas tres proposiciones no nos son necesarias para nuestro *saber* y, sin embargo, nos son insistentemente recomendadas por nuestra razón, no cabe duda de que propiamente sólo a lo práctico deberá afectar su importancia." (Kant, *Crítica de la razón pura II*, p. 378).

⁵³ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (413), p. 163.

⁵⁴ Para Kant este dogmatismo no considera que: "... todo conocimiento humano comienza con intuiciones, pasa de ellas a conceptos y termina en ideas. A pesar de que respecto de todos estos elementos tenga fuentes del conocimiento a priori que a primera vista parecen desdénar los límites de toda experiencia, una crítica completa convence de que toda razón en uso especulativo no puede ir nunca con estos elementos más allá del campo de la experiencia posible y de que la genuina distinción de esta suprema facultad de conocimiento es servirse de todos los métodos y sus principios con el sólo propósito de explorar la naturaleza hasta su más íntima entraña[...].] pero sin rebasar nunca sus límites, fuera de los cuales no hay *para nosotros* más que espacio vacío." (Kant, *Crítica de la razón pura II*, p. 315-316).



[...] esa disposición natural en todo hombre de no satisfacerse de nada temporal (como insuficiente para las necesidades de nuestro destino eterno) puede hacer que nazca en nosotros la esperanza de una *vida futura* [...] la sola clara exposición de los deberes en oposición a todas las exigencias de nuestras inclinaciones nos da la conciencia de la *libertad* [...] el orden magnífico, la belleza y previsión que por todas partes descubrimos en la Naturaleza son capaces por sí solas de producir la creencia en un sabio y magnífico *creador del Universo*...⁵⁵

Sin embargo, Kant no lleva su crítica hasta las últimas consecuencias, pues aunque denuncia la ilusión que proviene tanto de los sentidos como de la imaginación, así como la que proviene de la propia razón, que es la ilusión de un saber absoluto, incondicional: Kant no se cuestiona el mismo valor de la razón. No se cuestiona si el valor de la razón es ilusión, no pone en duda la propia verdad, al valor mismo de la verdad, cosa que Nietzsche sí realiza. Las intenciones de Kant van por otro lado: él quiere fundar la verdadera ciencia, la verdadera moral, la verdadera religión,⁵⁶ mientras que Nietzsche quiere desenmascararlas, invalidar sus fundamentos.

Las consecuencias de la crítica kantiana nos llevan al cuarto momento en la historia de la metafísica; que para Nietzsche nos colocan en presencia del "mundo verdadero -¿inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también *desconocido*. Por consiguiente tampoco consolador, redentor, obligante; ¿a qué podría obligarnos algo desconocido?"⁵⁷ Con esto, nos encontramos ante la crítica del positivismo a la metafísica, que surge como consecuencia de la filosofía kantiana, ante una crítica que en ningún momento lleva a cabo una superación creativa de la metafísica. De ahí los adjetivos que utiliza Nietzsche cuando se refiere al positivismo: "Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo."⁵⁸

La crítica a la metafísica por parte del positivismo es para Nietzsche una respuesta poco creativa, incapaz de crear nuevas perspectivas filosóficas. Antes bien, postula una ciencia opaca, gris, pesada, lógica, ya que los positivistas se

⁵⁵ *Ibid.*, I, p. 141.

⁵⁶ Véase O. Reboul, *Nietzsche, crítica de Kant*, pp. 15-19.

⁵⁷ Nietzsche, *Crepusculo de los ídolos*, pp. 51-52.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 52.

encuentran prisioneros de sus propias categorías, esclavos de "los hechos", imposibilitados para cultivar una *gaya* ciencia, alegre, liviana, pura, que eleva la vida como propulsora de nuevos valores, de nuevas interpretaciones. A ellos se les puede aplicar lo siguiente:

El estudio 'según la naturaleza' me parece un mal signo: delata sumisión, debilidad, fatalismo, -ese yacer-por-el polvo ante los *petits faits* [hechos pequeños] es indigno de un artista *entero*. Ver *lo que es* -eso es propio de un género distinto de espíritus, de los *antiartísticos*, de los hombres de hechos. Hay que saber *quién* se es...⁵⁹

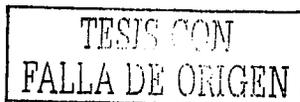
El positivismo no logra superar a la metafísica, pues esta corriente permanece dentro del ámbito de la certeza, pretende encontrar la certeza en los hechos. Y la certeza que ellos buscan no surge como una postura antagónica a la fe, la necesidad de certeza no surge del alzamiento en contra de la doctrina de la fe, sino que es su consecuencia necesaria. Según Nietzsche, aun cuando la cultura que requiere de certeza se vuelve no creyente, ésta sigue siendo cristiana, ya que la certeza es la seguridad de todo lo representado que se funda en su propia esencia, y como tal exige una infraestructura que satisfaga. La exigencia de la certeza apunta a un fundamento absoluto e incondicional, a un cimiento que descansa en sí mismo y no haga referencia a otro.

El quinto momento en la historia de la metafísica, de acuerdo a Nietzsche, nos sitúa ante la eliminación del llamado "mundo verdadero". "El 'mundo verdadero' - una idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, -una idea que se ha vuelto inútil, superflua, *por consiguiente* una idea refutada: ¡eliminémosla!"⁶⁰ En este quinto momento, el "mundo verdadero" es suprimido, se torna inútil, superfluo, cosa que, por un lado, nos aleja de la sumisión del positivismo ante los hechos, mientras que por otra parte, nos conduce a un nuevo comienzo, a un día claro, al retorno del buen sentido, de la jovialidad, que como tal nos aleja del pesimismo de Schopenhauer.

El mismo "rubor avergonzado de Platón" muestra el cambio de marcha operado tanto en la filosofía como en la historia de la humanidad. Es el preludio

⁵⁹ *Ibid.*, p. 90.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 52.



de una manera distinta de concebir la existencia, que incluye tanto la eliminación de la época teológica-metafísica y su moral-metafísica, como la superación del platonismo en la medida en que se ha suprimido el mundo suprasensible como mundo verdadero, sin que con esto quede el mundo sensible de los hechos sustentado por el positivismo, dado que para Nietzsche, una vez eliminado el mundo suprasensible, la realidad puede ser interpretada de múltiples maneras: se puede acceder al momento creativo, al último momento de esta historia que da paso a su propio pensamiento.

Por otra parte, en esta historia de la metafísica, entendida por Nietzsche como la "historia de un error", está contemplada la muerte de su fundamento: la muerte de Dios, pues sólo a partir de esta muerte se puede cumplir la crítica a la metafísica, llegar a invertir el platonismo. Hablar de la muerte de Dios representa hacer a un lado, acabar con el fundamento del "mundo verdadero" considerado como absoluto, como universal y necesario, eliminar el modo de pensar metafísico. La separación metafísica de los dos mundos, el verdadero y el aparente, para Nietzsche se hizo apoyándose en el concepto más antitético de la vida: el de Dios, otorgando una primacía gnoseológica y ontológica a la dimensión trascendental, en detrimento de nuestra realidad terrenal:

¡El concepto 'Dios', inventado como concepto antitético de la vida –en este concepto, concentrado en horrorosa unidad todo lo nocivo, envenenador, difamador, la eterna hostilidad a muerte contra la vida! ¡El concepto 'más allá', 'mundo verdadero', inventado para desvalorizar el único mundo que existe –para no dejar a nuestra realidad terrenal ninguna meta, ninguna razón, ninguna tarea! ⁶¹

Con la muerte de Dios el mundo-verdad tomado hasta ahora como verdad absoluta, llamado Dios, es el que se ha suprimido. Nietzsche afirma que la muerte del Dios es la muerte del Dios cristiano, del Dios monoteísta hecho concepto y fundamento de los valores supremos de la metafísica, de sus valores morales que se han mantenido como hostiles a la vida. Nietzsche se da cuenta que para suprimir el mundo verdadero, tenemos que llegar hasta las últimas consecuencias

⁶¹ Nietzsche, *Ecce homo*, p. 131.

de la muerte de Dios, tenemos que suprimir los valores supremos dados hasta ahora por la moral.⁶²

El concepto cristiano de Dios [...] ¡Dios degenerado a ser la *contradicción de la vida*, en lugar de ser su transfiguración y su eterno *sí!* ¡En Dios, declarada la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vida! ¡Dios fórmula de toda calumnia del 'más acá', de toda mentira del 'más allá'! ¡En Dios, divinizada la nada, canonizada la voluntad de nada!⁶³

Nietzsche sabe que con la muerte de Dios la metafísica pierde su fundamento, se encuentra imposibilitada de proporcionarnos la estructura del ser, de alcanzar una totalidad de sentido: con dicha muerte, lo que hasta ahora había sido puesto como realidad como ley y norma, pierde su fuerza vinculante, su fuerza creadora al perderse toda referencia a lo absoluto, para dejar lugar a una nueva creación simplemente humana.

Por eso para Nietzsche la rectitud de Schopenhauer estuvo en hacer a un lado la existencia de Dios, en considerar la no-divinidad de la existencia como algo dado, palpable, indiscutible. Aunque por otra parte, la postura de este filósofo no dejó de ser moral. Pues la mirada de espanto que lanzó Schopenhauer al mundo privado de Dios, a un mundo que se ha hecho estúpido, ciego, insensato, fue la mirada de un moralista. Su condenación pesimista de la vida,⁶⁴ llegó a ser una condenación moral.

En el caso de Hegel,⁶⁵ su pensamiento sigue estando sujeto a la existencia de Dios: sus logros al igual que otros metafísicos, se experimentan de modo cristiano teológico. Nietzsche nos señala que la filosofía de la evolución de Hegel se pone al servicio de la idea moral, es prácticamente la realización progresiva de dicha idea moral. En el pensamiento hegeliano hay una tentativa a explicar el dominio de la moral por la historia, todo esto a través de una evolución demostrable, que se va haciendo visible, del reino de la moral. Para Hegel, nos dice Nietzsche:

⁶² "Basta demostrar que la moral ella también es inmoral, en el sentido en que la inmoralidad ha sido condenada hasta aquí." Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (460), p. 183.

⁶³ Nietzsche, *El anticristo*, (18), p. 43.

⁶⁴ Véase, *La voluntad de dominio*, (379), p. 150, (415) p. 163.

⁶⁵ Véase *Ibid.*, (410-415), pp.162-164.

[...] el 'espíritu' es el ideal 'que se va descubriendo y realizando'; en 'proceso'; en el 'devenir, revélase un constante crecimiento en este ideal, en el cual creemos; de este modo el ideal se realiza, la fe se dirige al porvenir, en el cual puede adorar su más noble necesidad."⁶⁶

El pensamiento de Hegel continúa dentro de los lineamientos de la metafísica, pues, como nos dice Nietzsche, su divinización del devenir representa ya una perspectiva metafísica. Aunque el mérito de Hegel fue: "pensar un panteísmo en el que el mal, el error y el dolor no sean sentidos como argumentos contra la divinidad."⁶⁷ La crítica hegeliana nunca es dirigida contra el ideal mismo, sino que se encuentra centrada en el problema de averiguar de dónde proviene la contradicción del ideal mismo. Para Hegel, Dios es demostrable como algo que devienen y nosotros entramos en él con nuestra necesidad de ideal.

Si pasamos al sexto y último momento, en donde "hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado? ¿acaso el aparente? ... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!"⁶⁸ En este sexto momento Nietzsche pretende ir más allá de la mera supresión de lo suprasensible, ir más allá de la crítica del positivismo, pues intenta llegar a la plena luminosidad en la que toda sombra desaparece. Estamos en la irrupción de su propia filosofía, ante el "mediodía instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA [comienza Zarathustra]"⁶⁹

En este último momento, Nietzsche propone una nueva interpretación de la realidad que no intenta suprimir el mundo sensible, sino más bien intenta su afirmación. Su pensamiento desvaloriza la interpretación del platonismo en cuanto que ésta es ya una desvalorización de lo terreno, para la cual el mundo sensible sólo es un "mundo aparente", es siempre un mundo pensado en contraposición con el mundo suprasensible. Y sólo desde esta contraposición platónica se puede decir que con la supresión del mundo "verdadero" se da la supresión del mundo "aparente", pues estamos ante una afirmación de lo sensible, sin entenderlo en su relación con un mundo supuestamente verdadero, haciendo a un lado la

⁶⁶ *Ibid.*, (253), p. 111.

⁶⁷ *Ibid.*, (415), p. 163.

⁶⁸ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 52.

difamación de la que ha sido presa. Nietzsche nos presenta un nuevo orden jerárquico, que de ninguna manera quiere poner arriba lo que estaba abajo, que lo sensible se convierta en lo verdadero y, lo suprasensible represente simplemente lo falso, y con esto, permanecer en un tipo de positivismo. Más bien pretende una salida del platonismo, una salida de los términos de esta relación. Aunque esto implique cuestionarse la posibilidad de la verdad misma, cosa que nuestro filósofo emprende a lo largo de su crítica.

Nietzsche nos habla de la eliminación de este mundo "aparente" postulado por la metafísica, y si él mismo continúa hablando de apariencia lo hace bajo otro sentido, bajo un sentido donde la creación juega un papel muy importante. Y esto lo podemos constatar cuando nos habla de la tarea suprema del arte, del artista.

El hecho de que el artista estime más la apariencia que la realidad no constituye una objeción contra esta tesis. Pues 'la apariencia' significa aquí la realidad *una vez más*, sólo que seleccionada, reforzada, corregida... El artista trágico no es un pesimista, —dice precisamente *si* incluso a todo lo problemático y terrible, es *dionisiaco*.⁷⁰

⁶⁹ *Ibid.*, p. 52.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 50

Capítulo II

Genealogía y metafísica

1 La historia en la genealogía: una instancia relativizadora

Con la genealogía nietzscheana nos encontramos con un método de carácter histórico, desenmascarador, que intenta ir hacia la génesis, a la procedencia de las cosas para entenderlas desde su historia. Podemos decir que Nietzsche aplica la genealogía a un tipo de pensamiento que ha predominado en Occidente: el pensamiento metafísico. De ahí que el carácter y el alcance de la genealogía sea enorme y presente grandes dificultades, pues la genealogía, al intentar desenmascarar e invalidar conocimientos que son considerados por toda una civilización como fundamentos, como verdades eternas, únicas, absolutas y con validez universal, se enfrenta con un modo de pensar establecido y aprobado por toda una tradición, donde el orgullo del hombre alimentado a lo largo del tiempo está presente.

En el pensamiento de Nietzsche la genealogía no se puede entender separada de la idea que nuestro filósofo tiene de la historia, de una historia entendida como realidad fundamental de la existencia humana. Ya que para nuestro filósofo, la historia se ha incorporado en el hombre: es realmente su historia, ésta ha marcado al hombre en tanto heredero de todo un pasado¹ como en su carácter de ensayo, de ser que puede crearse un futuro. En la historia, tal y como la concibe Nietzsche, el pasado continúa actuando en nosotros, éste se ha hecho cuerpo en el hombre, ha modelado sus sentimientos y deseos. Por esto, ante este pasado nos encontramos con el problema y peligro de ser herederos,² con el peligro de no poder acceder a un futuro, de sólo "mirar atrás", de "estremecerse", de "pararse"³. Así Zaratustra nos advierte:

¹Desde los escritos inéditos datados en otoño-invierno de 1872, agrupados en *El libro del filósofo*, nos menciona que la memoria: "Es una facultad originaria. En efecto, el hombre lleva consigo la memoria de todas las generaciones precedentes." (Nietzsche, *El libro del filósofo*, p. 50) "[...] la memoria es más antigua que la conciencia. (*Ibid.*, p. 52).

²Véase Nietzsche, *Humano demasiado humano*, (16), pp. 266-267.

[...] un ensayo ha sido el hombre. ¡Ay, mucha ignorancia y mucho error se han vuelto cuerpo en nosotros!

No sólo la razón de milenios –también su demencia se abre paso en nosotros. Peligroso es ser heredero.⁴

A lo largo de la obra de Nietzsche, no se deja de reconocer la influencia transformadora que han ejercido en el hombre todas las cosas que se han mantenido por largo tiempo. Nos encontramos ante cosas que por su larga historia nos han conformado; cosas que al formar parte de nosotros, además presentan una dificultad⁵ para el genealogista en su intento de comprenderlas, de abrazarlas con la mirada y, sobre todo, de salir de ellas. Por todo esto, para Nietzsche:

La observación directa de sí mismo no basta, ni con mucho, para conocerse; tenemos necesidad de la historia, pues el pasado nos invade con sus miles de olas: nosotros no somos más que lo que sentimos en cada momento de esta serie. [...] debemos recordar el axioma de Heráclito: nadie se baña dos veces en el mismo río. [...] así como esa otra verdad de que para comprender la historia es preciso buscar los vestigios vivos de las épocas históricas [...] es preciso, sobre todo, visitar los pueblos llamados salvajes y semisalvaje en donde el hombre se ha despojado de la indumentaria europea [...] Es muy probable que podamos encontrar aún 'en nuestras cercanías' los tres últimos siglos de civilización con todos sus matices y todas sus facetas; sólo se trata de descubrirlos. En ciertas familias, y aun en ciertos individuos, las capas se superponen exactamente.⁶

Para Nietzsche, el trabajo genealógico es un trabajo histórico que tiene que ver con profundidades y enigmas, con herencias enterradas y encubiertas, con realidades olvidadas que nos han constituido. Por eso, se puede decir que es un trabajo de alguien "... que cava, que perfora, que mina..."⁷ que requiere de ojos para estas profundidades, cosa que supone una larga privación de aire y de luz. Es un trabajo para quien quiere poseer cosas incomprensibles, ocultas,

³ Véase Nietzsche, *Así Habló Zaratustra*, p. 36.

⁴ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 121.

⁵ Se puede percibir la importancia y el peligro de ser herederos si atendemos a Zaratustra cuando habla con los hombres del presente: "¡En verdad, no podríais llevar mejor máscara hombres del presente, que vuestro propio rostro! ¡Quién podría reconocerlos! Emborronados con los signos del pasado, los cuales estaban a su vez embadurnados con otros signos: ¡así os habéis escondido bien de todos los intérpretes de signos! [...] Todas las épocas y todos los pueblos miran abigarradamente desde vuestros velos; todas las costumbres y todas las ciencias hablan abigarradamente desde vuestros gestos. [...] Todas las épocas han parlotado una contra otra en vuestros spiritus." (Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pp. 178-179).

⁶ Nietzsche, *Humano demasiado humano*, (223), p. 525.

⁷ Nietzsche, Prólogo a *Aurora*, p. 57.



enigmáticas⁸ que lo lleven a su propia *aurora*, pues la genealogía no se queda en un simple desenmascaramiento o invalidación de un tipo de pensamiento, sino que nos abre a una multiplicidad de posibilidades perspectivistas de entender la realidad. Nos coloca ante una nueva manera de entender al hombre desde su historia, donde el hombre ya no es visto como algo inamovible, sino que se entiende desde sus transformaciones.

El mismo quehacer genealógico, como precisa enfrentar enormes resistencias, requiere de un hombre nuevo. Un hombre que posea una fuerza retroactiva, que ponga a la historia otra vez en la balanza y saque e ilumine los secretos del pasado.⁹ Nietzsche nos dice que para la comprensión de la historia se requiere de un tipo de hombre con cualidades específicas. En la segunda *Consideración intempestiva*, que trata sobre la historia, afirma que cualquiera que pretenda acercarse a la historia debe tener una gran fuerza retroactiva y retrospectiva, ya que esta disciplina requiere una enorme acumulación de fuerza:

El pasado no debe ser interpretado más que por un presente más fuerte que él. [...] La palabra del pasado es siempre palabra de oráculo. No podréis entenderla si no sois los constructores del porvenir y los intérpretes del presente.¹⁰

Se debe aclarar que la genealogía no se puede entender sin la historia, sin el uso nuevo que Nietzsche le imprime al análisis histórico, que no se parece al exceso del sentido histórico que es –para nuestro filósofo– la enfermedad del hombre moderno, ya que el exceso del sentido histórico se queda en el pasado y no habla de porvenir: el exceso histórico en su búsqueda del origen, a fuerza de mirar hacia atrás, al final cree también hacia atrás y se convierten en cangrejo.¹¹ Más bien el uso de la historia –que Nietzsche propone– se encuentra ligado a una genealogía que no se queda en un pasado, y más que esto: que no se apoya en

⁸El enigma quiere aludir a un salto, a una insuperable disparidad de la naturaleza. Sugiere la fractura radical del mundo. El enigma es señalado como problema, palabra que en su origen significa obstáculo, algo lanzado hacia adelante, esa carga hostil que el dios imprime a su palabra oscura. El enigma también es *grifos*, red, un lazo que atrapa y sofoca a quien se expone a la prueba. (Véase G. Colli, *Después de Nietzsche*, pp. 30-34).

⁹Nietzsche, *La gaya ciencia*, p. 67.

¹⁰Nietzsche, *Consideraciones intempestivas*, p.79.

¹¹Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 33.

ningún absoluto, cosa que podemos percibir en las observaciones que comienza a hacer desde *Humano, demasiado humano*.¹²

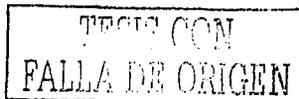
En este escrito Nietzsche establece de una manera más precisa su punto de partida histórico como explicación de la realidad, en oposición a las explicaciones que se pretenden inmutables, absolutas y con validez universal: en oposición a la metafísica. En esta obra no sólo pondera el devenir, el cambio y hace a un lado los llamados "hechos eternos", sino que reintroduce el devenir en todo lo que se había creído inmóvil. Y con esto, marca su rompimiento con toda pretensión metafísica de llegar a una verdad absoluta e inmutable, ya que su pensamiento parte de una situación en donde,

[...] todo ha evolucionado; ya no hay 'hechos eternos', del mismo modo que no hay verdades absolutas. Por eso la 'filosofía histórica' es de ahora en adelante una necesidad, y con ella, la virtud de la modestia.¹³

El pensamiento genealógico de Nietzsche nos coloca ante una nueva manera de entender la realidad que, lejos de recurrir a instancias inmutables, se nos muestra como inseparable del movimiento, del devenir. De un devenir que deja de ser interpretado como una carencia, como una falta en virtud de la cual las cosas se mueven. Nietzsche no sacrifica el movimiento mismo de la vida: para él, la vida ha acontecido poco a poco, incluso se encuentra ahora en pleno acontecer, y no se le debe considerar como una magnitud fija. Antes bien, estamos ante un mundo en donde todo ha llegado a ser, hasta el mismo hombre, con sus facultades y atributos, quien es el resultado de una evolución y tiene su propia historia. Todo esto, sin que el hombre sea considerado sólo el producto de toda una evolución meramente biológica, sino que en su desarrollo han intervenido

¹²Obra publicada en 1879 donde se da una formulación más madura del método genealógico, que en sus obras anteriores donde se aplicó este método. Desarrolla su crítica al pensamiento lógico deductivo y muestra su desconfianza en la productividad de las cadenas demostrativas. Y retoma el texto de Paul Ree *Sobre el origen de los sentimientos morales*, donde se habla del hombre moral más cercano al hombre físico que al mundo inteligible (metafísico), pues el mundo inteligible no existe. (Nietzsche, *Humano demasiado humano*, (37), p. 279). Idea que, para Nietzsche, acaso pueda servir en algún futuro "... de hacha para cortar la raíz de la necesidad metafísica [...] mira al mundo con aquella *byronite* mirada que poseen todos los grandes conocimientos..." (Nietzsche, *Ecce homo*, p. 85). Genealogía que luego critica, al describir génesis lineales en función sólo de lo útil y de forma altruista de valoración, que difiere a la "eticidad de las costumbres", postulada por Nietzsche especie más antigua y originaria de la moral. (Véase *La genealogía de la moral*, pp. 20-21).

¹³Nietzsche, *Humano demasiado humano*, (2), p. 260.



circunstancias históricas, costumbres, creencias, religiones, etc., que no dejan de estar ligadas a fenómenos fisiológicos.

Si tomamos en cuenta lo anterior, la idea de conocimiento que Nietzsche maneja tiene que cambiar: ya no parte de la inmutabilidad de las facultades cognitivas del hombre, ni de su supuesto "origen divino", pues para él, las mismas facultades humanas son productos de una historia. Tampoco parte de la idea de una realidad inmutable que subyace a todo movimiento, separada, opuesta al hombre como han pensado los metafísicos. Así nos dice en un texto muy significativo:

La falta de sentido histórico es el pecado original de todos los filósofos; muchos toman sin saberlo la más reciente forma del hombre, tal cual se ha producido bajo la influencia de determinadas religiones, y aun de acontecimientos políticos determinados, como la forma fija de la que se debe partir. No quieren saber que el hombre, que la misma facultad de conocer, son resultado de una evolución; mientras que algunos de ellos hacen derivar el mundo en su totalidad de esta facultad de conocer.¹⁴

Podemos decir que el uso que Nietzsche hace de la historia sitúa a su pensamiento en una radicalidad inédita, al poner al devenir en el centro de toda explicación. En su pensamiento ya no se puede partir del hombre actual, considerar al hombre como una *aeterna veritas* como elemento fijo en medio de todos los cambios, como medida fija de todas las cosas, de la que se debe partir para toda explicación de la realidad, pues el carácter histórico que le asigna a la realidad nos hace descartar los caracteres fijos para dejar paso al devenir. Y con esto se desenmascara también toda tendencia de regresar al pasado y sacralizar ahistóricamente los instantes del "origen", ya que bajo esta orden de ideas el origen ya no puede ser pensado como sinónimo de perfección y fundamento inmutable como pretende la metafísica, sino que aquí la misma inmutabilidad de todo fundamento es cuestionada.

Pero hay que señalar que con la genealogía no estamos ante una invalidación que pretenda sustituir ni desacreditar ciertos principios con carácter inmutable, para intercambiarlos por otro tipo de principios y fundamentaciones de alcance

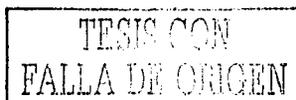
¹⁴*Ibidem.*

semejante. Antes bien, el método genealógico presenta una radicalidad que se separa de toda una filosofía argumentativa que tienda a implantar conocimientos absolutos. Por eso el genealogista no ve simplemente errores en fallas de tipo intelectual, pues no critica al instrumento para seguir valiéndose de éste. Más bien, la historia genealógicamente entendida investiga las ilusiones impuestas por ciertas condiciones, y en su uso desmitificador, desenmascarador, se lanza contra cualquier tendencia absolutizadora.

En el pensamiento genealógico hay un intento de pensar la realidad sin fundamentos absolutos, sin mundos ideales. La genealogía presupone –para Nietzsche- llegar hasta las últimas consecuencias, hasta la negación del último fundamento: hasta la muerte de Dios. Estamos ante una nueva manera de entender la realidad, donde no tiene cabida la existencia de absolutos que sirvan de fundamento, la existencia del Dios metafísico. Por eso la muerte de Dios se debe cumplir cabalmente, se debe acabar con el peligro de esta herencia, llegar hasta sus últimas consecuencias, donde ya no hay lugar para sustitutos del Dios muerto.

En el aforismo 125 de *La gaya ciencia* Nietzsche nos habla de la muerte de Dios, nos pone ante las últimas consecuencias de dicha muerte. Nos enfrenta no sólo ante un pensamiento, sino ante una acción sobre la realidad que no contempla la existencia de ningún principio absoluto que dé sentido y dirección tanto al pensar como al quehacer humano. La muerte de Dios, de la cual el mismo hombre ha tomado parte, (aunque por la grandeza de sus dimensiones se presenta como el acto más distante entre los distantes para el hombre) representa para Nietzsche un cambio fundamental para la humanidad, lo enfrenta con toda una pérdida de medidas, de referencias. Así nos dice:

‘¿Dónde se ha ido Dios? [...] ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero ¿cómo hemos podido obrar así? ¿Cómo hemos podido variar el mar? ¿Quién nos ha dado la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho cuando hemos separado esta tierra de la cadena de su sol? ¿Adónde le conducen ahora sus movimientos? ¿Lejos de todos sus soles? ¿No caemos sin cesar? ¿Hacia adelante, hacia atrás, de lado, de todos lados? ¿Todavía hay un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? El vacío ¿no nos persigue con su



hálito? ¿No hace más frío? ¿No veis oscurecer cada vez más, cada vez más? [...] Lo que el mundo posea de más sagrado y más poderoso ha perdido su sangre bajo nuestro cuchillo.¹⁵

Si bien con la muerte de Dios nos encontramos ante una falta de referencias, de medidas ya dadas, ante una pérdida de sentido, esto no nos coloca ante la pérdida total de sentido, sino que marca una separación entre dos tipos de humanidad, pues el llevar hasta las últimas consecuencias la muerte de Dios implica, por una parte, acabar con toda medida, con todo parámetro, con todo sentido y meta dado de antemano para el hombre o para la humanidad en su conjunto. Pero por otra parte, esta pérdida de sentido de ninguna manera representa la anulación de todo sentido, de todo pensar y quehacer humano. Más bien la muerte de Dios anuncia una nueva historia más elevada. Por eso al referirse a la muerte de Dios, añade en este mismo aforismo: "No hubo en el mundo acto más grandioso, y las generaciones futuras pertenecerán, por virtud de esta acción, a una historia más elevada de lo que fue hasta el presente toda historia'." ¹⁶

Con la muerte de Dios la misma orientación del hombre y su sentido del tiempo que lo llevaban hacia un fin dado quedan trastocados, sin que con dicho cambio el hombre se encuentre condenado al extravío, al abismo, al sinsentido de su existencia, sino que estas pérdidas de parámetros, de fines ya dados, de fronteras establecidas, anuncian una "historia más elevada", una historia realmente humana, que imposibilita el regreso a cualquier tipo de sacralización ahistórica de las circunstancias del "origen", que imposibilita cualquier explicación de la historia humana que persiga un fin ya dado, ya que estamos ante un pensamiento genealógico que recrea la historia sin tomar en cuenta ninguna dirección dada de antemano, ya sea dada en un supuesto "origen" o en un futuro que pretenda cumplir un cierto plan. Así como ya lo habíamos mencionado, la genealogía no se apoya sobre ningún absoluto; antes bien, su utilización de lo histórico reintroduce en el devenir todo lo que se había creído absoluto, inmortal, inmóvil: no acepta ninguna constancia, más bien introduce lo discontinuo en nuestro mismo ser.

¹⁵Nietzsche, *La gaya ciencia*, (125), pp. 108-109.

¹⁶*Ibidem*.

Para Nietzsche la muerte de Dios, junto con la pérdida del sentido del "origen" como fundamento, trae consigo un profundo cambio en la conducta del hombre, ya que debilita la preocupación por la salvación que antes modelaban y calificaban su conducta. Con esta pérdida de sentido se da también un cambio de dirección del saber, donde el comprender deja su lugar al zanjar, a un abrir múltiples brechas. Y todo esto nos pone en una nueva concepción de la realidad, que no se refiere sólo a nuestra comprensión del pasado, sino que nos coloca ante el ámbito azaroso del futuro, donde la riqueza del ensayo ligado a la aventura del experimento es posible, donde se nos permite equivocarnos, asumir la provisionalidad, abrimos hacia la experimentación. En *Ecce homo*, cuando se refiere a su obra *Aurora*, nos habla de una nueva tarea:

Mi tarea de preparar a la humanidad un instante de suprema autognosis, un *gran mediodía* en el que mire hacia atrás y hacia adelante, en el que se sustraiga al dominio del azar y de los sacerdotes y plantee por vez primera, en su *totalidad*, la cuestión del ¿por qué?, del ¿para qué? —esta tarea es una consecuencia necesaria para quien ha comprendido que la humanidad *no* marcha por sí misma por el camino recto, que *no* es gobernada en absoluto por Dios ...¹⁷

Nietzsche nos coloca ante un hombre que se asume como ser histórico, ante alguien que a través de los siglos ha tenido una y otra vez la tarea de llegar a ser. Bajo este orden de ideas no podemos dejar de decir que la historia ha sido real: en cuanto pasado ha marcado al hombre, es su herencia, y en cuanto futuro se encuentra abierta a múltiples posibilidades. Por eso el genealogista no sólo reconoce el peligro de ser herederos de tales interpretaciones, sino que se abre al futuro, a todas las posibilidades de crear, de transformar esta herencia. Así en *La gaya ciencia* nos menciona: "Hay en la historia el cebo de todo lo nuevo y extraño; dése a este germen algunos siglos más, y terminará quizá por salir de él una planta maravillosa."¹⁸ Mientras que para Zaratustra "...quien ha descubierto el país 'hombre' ha descubierto también el país 'futuro de los hombres'."¹⁹ Ha descubierto el superhombre.

¹⁷ Nietzsche, *Ecce homo*, pp. 88-89.

¹⁸ Nietzsche, *La gaya ciencia*, (337), p. 156.

¹⁹ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 294.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Podemos decir que el pensamiento de Nietzsche defiende el carácter histórico del hombre, se opone al pensamiento ahistórico de la metafísica que tiende a absolutizar, a magnificar los principios de los que parte. En *Humano demasiado humano*, Nietzsche denuncia que la filosofía metafísica ha magnificado los orígenes y ha admitido "...para las cosas de valor superior, un origen milagroso, la salida del núcleo y de la esencia de la 'cosa en sí'".²⁰ Y contra esta magnificación de los orígenes se lanza Nietzsche, pues se da cuenta del fondo de la tendencia básica del pensamiento metafísico que es la deshistorización de los comienzos, que se manifiesta también con un divinizar y sacralizar todo devenir, todo cambio, quitándole su carácter azaroso.

A esta tendencia metafísica de magnificar Nietzsche le opone su genealogía como una búsqueda de los comienzos, de la *procedencia* que se desliga de una ponderación, de una magnificación del origen. Ya que con la búsqueda de procedencia se pone al descubierto que en los comienzos el "noble origen" está ausente. El mismo Nietzsche se ríe de tales solemnidades y magnificaciones:

Magnificar los orígenes es una especie de retoño metafísico que se repite constantemente en la concepción de la historia y que nos hace creer que 'en el comienzo' de todas las cosas se encuentra lo que hay de más valioso y más esencial.²¹

Para el pensamiento metafísico, este "origen" no sólo pretende estar antes de todo cambio, del "otro lado" de la historia, sino que pretende constituirse él mismo como explicación de todo devenir, de todo cambio, de toda historia. Como nos dice la crítica de Foucault, en el pensamiento metafísico: "El origen siempre está antes que la caída, antes que el cuerpo, antes que el mundo y el tiempo; está del lado de los dioses, y al narrarlo siempre se canta una teogonía."²²

Para Nietzsche toda esta divinización de los "orígenes" considerados como inmutables tiene un profundo trasfondo que pone de manifiesto el trato indigno que se le ha dado, a lo largo de lo que se ha llamado historia, a lo inmediato, a lo próximo, a las cosas "pequeñas". A estas cosas —que para nuestro filósofo— son

²⁰Nietzsche, *Humano demasiado humano*, (1), p. 259.

²¹Nietzsche, *El viajero y su sombra*, (3), p. 560.

²²Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, p. 20.

en realidad los asuntos fundamentales de la vida humana, siempre marginadas y subestimadas por la tradición. Nuestro filósofo, denuncia este desprecio hipócrita de estas cosas que de hecho el hombre considera las más importantes, denuncia ese desprecio que ha impedido su correcto estudio, sobre todo por la influencia de los metafísicos.²³

Hasta el momento actual, todo lo que ha dado color a la existencia carece de historia. ¿Dónde encontramos, por ejemplo, una historia del amor, de la aidez, de la envidia, de la conciencia, de la piedad, de la crueldad? [...] ¿Se conocen los efectos normales de los alimentos? ¿Hay una filosofía de la nutrición?²⁴

De ahí la necesidad por parte del genealogista de reconciliarnos con los objetos que han sido degradados, de no pasar ante ellos con menosprecio, pues la genealogía, al disolver el carácter absoluto de un centro dispensador de sentido unívoco, valoriza las instancias que se pretendían como subordinadas, inferiores desde la jerarquía metafísica. Para Nietzsche, el mismo desenmascarar los "origenes" en su insignificancia, lleva consigo un carácter afirmativo, que es el de valorizar la realidad más cercana, al mundo sensible con toda su riqueza multiforme, ya que cuando el trabajo genealógico retoma la historia, exige del hombre una reinterpretar su pasado desde la *procedencia*²⁵ siempre ligada a circunstancias múltiples, a comienzos siempre azarosos. Y con esto rescata la validez de los comienzos siempre mezclados y hace a un lado el supuesto noble origen. Menciona en *Aurora*:²⁶

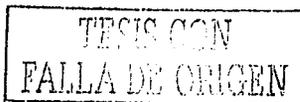
Con la comprensión del origen, se incrementa la ausencia de significación del origen, mientras que lo próximo, lo que está en nosotros y a nuestro alrededor, empieza poco a poco a mostrar

²³Nietzsche, *El viajero y su sombra*, (5), p. 561.

²⁴Nietzsche, *La gaya ciencia*, (7), p. 54.

²⁵Señala Foucault que al parecer Nietzsche en la época de la *Genealogía* quisiera relatar una oposición entre *Herkunft* y *Ursprung* que no había empleado en *Humano demasiado humano*, aunque más tarde vuelve a su empleo neutro y equivalente. La búsqueda del origen, el *Ursprung*, es buscar lo que ya existía. Los términos *Entstehung* (emergencia o punto de surgimiento, ley singular de la aparición azarosa) o *Herkunft* (búsqueda de la procedencia que no fundamenta, sino que muestra heterogeneidad) señalan mejor que *Ursprung* el objetivo propio de la genealogía (Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, pp.13-26).

²⁶Libro profundo, pero luminoso y benévolo según *Ecce homo*, que pretende una transvaloración de todos los valores en un decir sí y tener confianza en todo lo hasta ahora prohibido, despreciado, maldecido. Instante de suprema autogénesis, donde el problema de la procedencia de los valores morales se ve como de primer rango, ya que condiciona el futuro de la humanidad (Nietzsche, *Ecce homo*, pp.87-90).



una gran variedad de colores, de enigmas, así como una riqueza de significado, que la vieja humanidad no sospechaba ni en sueños.²⁷

La genealogía antes de acercarnos, como la metafísica, a lo Uno de donde todo se origina, nos coloca ante los procesos y desarrollos múltiples. Así en *La genealogía de la moral* su autor, cuando se detiene ante la pregunta sobre el "origen" (tanto del bien como del mal), sabe que este "origen" puede ser múltiple, pues la búsqueda de los comienzos lejos de alcanzar la unidad desde la que "todo brota", nos acerca a la multiplicidad y variedad de los comienzos. Y en *Más allá del bien y del mal*, cuando se intenta una búsqueda de la procedencia de los valores metafísicos, hace a un lado un prejuicio propio de los metafísicos para quienes las cosas de "valor" sumo tienen un origen distinto de su antítesis, tienen un origen distinto al mundo sensible. Critica a los metafísicos, para quienes

[...] las cosas de valor sumo es preciso que tengan un origen distinto, *propio*. – ¡no son derivables de este mundo pasajero, seductor, engañoso, mezquino, de esta confusión del delirio y del deseo! Antes bien, en el seno del ser, en lo no pasajero, en el Dios oculto, en la 'cosa en sí' - ¡ahí es donde tiene que estar su fundamento, en ninguna otra parte!²⁸

Por otra parte, la historia entendida desde la genealogía se opone al pensamiento metafísico y a su búsqueda de esencias, ya que para Nietzsche, el genealogista no pretende buscar el "origen" de las cosas entendido como "la esencia perdida de éstas", como quien busca un fundamento en lo absoluto, en tanto sabe que la esencia de las cosas de ninguna manera se manifiesta en el mundo empírico, que no se manifiestan en absoluto. Más bien, la genealogía nos descubre que por detrás de los supuestos del hombre de creerse poseedor de las esencias de las cosas se encuentran sentimientos tan grandes ligados a su orgullo que le hacen creer "...que aquello que tan profundamente le llega al corazón debe también ser la esencia y el corazón de las cosas."²⁹

Podemos decir que, bajo el pensamiento genealógico, nos encontramos ante la desacralización del llamado "noble origen" entendido como esencia, como fundamento, como primer principio, como lo Uno, como lo incondicionado. Por eso

²⁷Nietzsche, *Aurora*, (44), p. 89.

²⁸Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (2), p. 22.

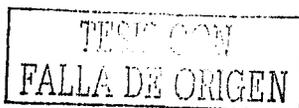
²⁹Nietzsche, *Humano demasiado humano*, (4), p. 261.

a la búsqueda de este "noble origen" (entendido algunas veces como *Ursprung*) Nietzsche le opone una búsqueda de la génesis entendida como procedencia (*Herkunft*), que está más bien ligado a las condiciones, a las circunstancias, a los desarrollos y modificaciones de las cosas. Con la génesis, entendida como procedencia, se cierra las puertas a toda absolutización, pues la procedencia retoma la multiplicidad, la complejidad, las modificaciones y lo azaroso de los comienzos. Instancias todas ellas que no pueden ocupar el lugar de principios, de lo Uno, ya que lo múltiple nunca poseerá carácter de incondicionado, sino que siempre dependerá de sus condiciones de aparición. Con esto Nietzsche invalida cualquier "incondicionado", pues la procedencia siempre nos muestra el carácter condicionado, circunstancial, azaroso de todo comienzo, de toda realidad.

Tampoco el pensamiento de Nietzsche, nos acerca a la categoría de la semejanza, sino que nos lleva a la separación, a la diferenciación, a un mundo irreductiblemente diferenciado. Su análisis recoge matices, transiciones, particularidades nunca subsumidas a un elemento común. La búsqueda de procedencia en la genealogía nietzscheana, como señala Foucault,³⁰ lejos de fundamentar algo, más bien agita lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido, muestra heterogeneidad en lo que imaginábamos conforme a sí mismo. Y todo esto nos lleva a una nueva manera de abordar la historia, nos conduce a desplegar en la historia una forma completamente distinta de tiempo, pues al implantar un uso destructor de identidades, que se opone a la continuidad, a la tradición, la historia no tendrá por meta encontrar las raíces de nuestra identidad, sino disiparlas. Tampoco intentará descubrir el hogar único del que venimos, sino que esta nueva concepción del tiempo intentará hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan.³¹

Pero la historia genealógicamente entendida llega aun más lejos, pues al reconocer, como ya se mencionó, que tanto el hombre como sus mismas facultades de conocimiento son resultado de una evolución, nos coloca ante la imposibilidad para el hombre de derivar el mundo a partir de sus facultades, ante la imposibilidad para el hombre de conocer la realidad a partir de sus facultades

³⁰ *Herkunft* se refiere el tronco, a la procedencia, a la vieja pertenencia a un grupo, sin que se trate de encontrar en un sentimiento o una idea caracteres genéricos que permitan asimilarlo a otros (Foucault, *op. cit.*, p. 25).



humanas, ya que éstas son producto de innumerables cambios y evoluciones.³² El reconocer que tanto facultades como instintos no son inmutables, sino resultado de una multiplicidad de transformaciones, el reconocer que poseemos facultades sujetas al devenir que intentan conocer una realidad que también se encuentra en devenir, llevan —a Nietzsche— a una radical historización de todo lo existente. A una historización que recupera el sentido del devenir, y nos muestra la historia de la génesis del pensamiento como historia³³ de su procedencia, siempre múltiple, que se encuentra sujeto al devenir en todos los sentidos posibles y que excluye todo límite estable, toda fijeza dada de antemano.

El genealogista no trata de juzgar nuestro pasado en nombre de una verdad del presente, ni el presente por una verdad dada en los "orígenes", pues para él, no estamos ante un desarrollo de todo un proceso previsto en el origen, o previsto por una fin trascendente o inmanente ya dado. En pocas palabras, la genealogía más bien intenta acabar con el "fondo" en donde supuestamente todo reposa y conforme a lo que todo se desarrolla, cosa que nos abre a una nueva manera de pensar al hombre, donde el sentido del conocimiento humano y su relación con las cosas cambia. En este nuevo conocimiento se da una apertura a una variedad de interpretaciones carentes de fundamentación, con la subsiguiente posibilidad de experimentar diversos caminos, pues aquí la interpretación no se cree única, ya que el genealogista antes de plegarse a lo que pretende ser inmutable escucha a la historia, instancia relativizadora, cuerpo mismo del devenir. Su esfuerzo no irá dirigido a la identidad de la que todos supuestamente partimos, sino a los azares de los comienzos, dado que se asume la plena contingencia y finitud histórica y la presencia del azar en los diferentes ámbitos de la vida cotidiana.

³¹Foucault, *op. cit.*, pp. 67-69.

³²Véase *Humano demasiado humano*, (2), pp. 259-260.

³³En el pensamiento de Nietzsche hay una exaltación de la historia en el terreno de la genealogía, pero no debemos olvidar que también nos presenta una crítica del llamado exceso histórico. Para él, la virtud y la enfermedad del hombre moderno será su "sentido histórico". Denuncia los males del exceso histórico, pues cuando el historiador mira sólo hacia atrás al final cree también hacia atrás, y a fuerza de andar buscando los comienzos se convierte uno en cangrejo. En *Más allá del bien y del mal* y en la *Intempestiva* sobre la historia se manifiesta en contra de los hombres de su época, los hombres de sentido histórico, en cuanto que éstos manifiestan una gran dificultad en captar la perfección, lo definitivamente maduro en toda cultura, y en todo arte lo auténticamente aristocrático. Este exceso de sentido histórico es reconocido como enfermedad, como signo típico de decadencia, que no coloca el conocimiento al servicio de la vida, mientras que el sentido histórico que Nietzsche propone es inseparable de la genealogía y de la fuerza.

Por otra parte, la genealogía se enfrenta con toda una herencia olvidada, se enfrenta con el olvido,³⁴ nos descubre el olvido como supuesto mismo del pensar. El trabajo genealógico se enfrenta con escenarios olvidados, con fuerzas olvidadas que se han apoderado en un momento de una cosa, de un concepto o de un significado. El olvido contribuye a la transformación de lo que fue meramente humano en una instancia que se considera valiosa en sí misma, que se puede transformar en ley, que puede terminar por ser considerada válida y verdadera en sí misma, y en muchos casos hasta divina. El olvido de la procedencia es inseparable del carácter histórico: gracias a éste llegan a legitimarse, pensarse como divinos, mandatos y sentimientos de la tradición. A este olvido de las condiciones de procedencia y del surgimiento de cosas inicialmente humanas se encuentra dirigido el análisis genealógico. puesto que:

[...] toda tradición se hace constantemente más respetable a medida que su origen es más remoto y más olvidado; el tributo de respeto que se le presta se va acumulando de generación en generación, y la tradición acaba por hacerse sagrada e inspirar veneración.³⁵

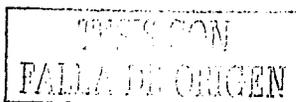
La genealogía nietzscheana va a acudir a la ciencia.³⁶ La "historia de la génesis del pensamiento" no se puede entender sin la ayuda de la ciencia, ya que

³⁴No hay que dejar de mencionar que también Nietzsche habla de una "fuerza de capacidad de olvido", una "activa capacidad de olvido" que viene de una forma de salud vigorosa, que no se refiere al olvido inercial de los animales o de otros hombres más débiles. Según él, hay cerrar de vez en cuando las puertas y ventanas de la conciencia, un poco de *tabula rasa* de la conciencia, para que haya sitio para lo nuevo, sobre todo para las funciones más nobles, para gobernar el porvenir es el beneficio de esta activa capacidad de olvido (véase Nietzsche, *La genealogía de la moral*, pp. 65-66. Y también *Consideraciones intempestivas*, pp. 57-61). El olvido reconoce la vida como una obra susceptible de ser creada, hace la historia en vistas a la vida, cosa que se imposibilita cuando los recuerdos se hacen demasiado abrumadores.

³⁵Nietzsche, *Humano demasiado humano*, (96), p. 296.

³⁶Como una primera instancia desenmascadora va a utilizar a la ciencia, pero vemos que en *Humano demasiado humano* esta ciencia es concebida de un modo peculiar, no es entendida como sistema de proposiciones fundadas en principios universales, ligados por deducciones y demostraciones. Y tampoco es entendida como conocimientos adquiridos por recolección de datos que utiliza la inducción y la experimentación, para después introducir el mecanismo deductivo. Más bien, en dicha obra muestra la desconfianza hacia el pensamiento lógico deductivo e introduce el aforismo. Tanto *Humano demasiado humano* como en obras posteriores nos va a presentar una ciencia como una cura intelectual contra las inclinaciones anticientíficas de todo pesimismo romántico.

Pero debemos añadir que la ciencia al mismo tiempo que valorada, también es fuertemente cuestionada, pues supone como indispensable en sus comienzos una convicción. La misma ciencia reposa en una fe, sin la cual no puede haber ciencia absoluta e incondicionada. Para Nietzsche no se da una ciencia libre de supuestos y el pensamiento de una ciencia libre de supuestos sería impensable, sería paralógico, pues siempre hay una filosofía, una fe, de donde la ciencia extrae una dirección. Nuestra ciencia reposa sobre una fe metafísica, no se opone al ideal ascético, pues la ciencia necesita un ideal de valor, un poder creador de valores al servicio del cual le es lícito creer en sí misma, y el análisis genealógico descubre que la convicción que le sirve de base a la ciencia señala que la verdad es más importante que cualquier cosa. Por eso nos dice: "... nuestra fe en la ciencia descansa siempre en 'una creencia metafísica'; que también nosotros, los que buscamos hoy el conocimiento, nosotros los impíos y los antimetafísicos, tomamos todavía nuestro fuego al incendio encendido por una fe nacida hace miles de años, aquella fe cristiana, que fue también la fe de Platón y que admita que Dios es la verdad y que la verdad es divina." (Nietzsche, *La gaya ciencia*, (344), p. 163).



la ciencia, para Nietzsche, puede liberarnos de la visión fetichista de la "cosa en sí", al no proponer soluciones metafísicas. La ciencia, más que la filosofía existente, se aproxima al pensamiento genealógico, y esto se debe a que la ciencia no considera al mundo como un todo realizado, concluido, sino como un proceso en vías de hacerse. Con respecto a esto, podemos ver en el pensamiento crítico de Nietzsche, una predilección por las ciencias históricas y psicológicas, así como también, por la fisiología, la medicina, la física y la química; ciencias, todas ellas, por lo general ligadas a cuestiones genealógicas y utilizadas como instrumento desenmascarador. Así, las aportaciones de la ciencia, para el genealogista, serán utilizadas como medio para poner en duda la metafísica, la religión, la moral e inclusive un tipo de arte con pretensiones metafísicas.

En *Humano demasiado humano* se menciona que la filosofía histórica no se puede concebir separada de la ciencia, y aquí la química y la psicología obtienen cierta preponderancia. Ambas disciplinas adquieren un uso genealógico, un poder disolutivo, ya que según Nietzsche, precisamos de la química para entender las representaciones y los sentimientos, ya que ésta nos puede descubrir que aun los colores más hermosos dentro nuestra cultura occidental están hechos de materias viles y despreciadas. Y también necesitamos de las ciencias psicológicas, ya que ante estas materias viles, que nos descubre la química, se debe despertar el espíritu de observación psicológica, aquel tacto para percibir matices, aquella psicología de mirar por detrás de la esquina, propias del mismo Nietzsche.³⁷ La labor genealógica no puede prescindir del psicólogo y de toda su frialdad, que le hace retener una porción de cosas dolorosas que se encuentran detrás de las cosas más estimadas. Nietzsche recomienda una fisio-psicología auténtica, obligada a luchar con resistencias inconscientes que habitan en el corazón del investigador, pues desde su pensamiento la psicología vuelve a ser el camino que conduce a los problemas fundamentales.³⁸

Propone una nueva ciencia, una *Gaya* ciencia donde se unifica la ciencia con el creador. Considera a la ciencia como liberadora de ciertas ataduras, como ensayo y experimentación, pues en el dominio de la ciencia las convicciones deben ser evaluadas, cuestionadas, y sólo serán válidas cuando se rebajan a hipótesis, a puntos de vista experimental provisional. Como nos dice en *Más allá del bien y del mal*, (24), p. 48. "...la mejor ciencia es la que más quiere retenernos dentro de este mundo *simplificado*, completamente artificial, debidamente fingido, debidamente falseado, porque ella ama, queriéndolo sin quererlo, el error, porque ella, la viviente, – jama la vida!".

³⁷Véase *Ecce homo*, p. 23.

³⁸Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (23), p. 45.

Nietzsche pretende darle a su genealogía una dirección hacia la *efectiva historia*, con toda la fealdad que pueda sacar a flote. Una efectiva historia, tanto de los pensamientos y representaciones como de los sentimientos religiosos, morales, estéticos y lógicos. Pretende hacer a un lado a las hipótesis que se pierden en el azul del cielo, y adopta el gris, lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo efectivamente existido y vivido de toda la difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana.³⁹

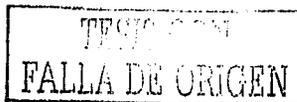
La genealogía no debe ser entendida desde la utilidad, ya que ésta se separa de las consideraciones teleológicas de la metafísica, así como de un tipo de principios que ven en la utilidad (tomada como magnitud fija) el "origen" de las cosas, puesto que a la génesis de una cosa no se llega a través de principios teleológicos que le den unidad y sentido al origen. Más bien, si hablamos de la génesis de alguna cosa hay que hablar de múltiples interpretaciones, de voluntad de poder. Así, cuando Nietzsche nos señala en *La genealogía de la moral* que la causa de la génesis de una cosa no se puede explicar por su utilidad final, pues estos son hechos totalmente separados entre sí ya que media entre ellos toda una historia de apropiaciones y sometimientos de nuevas utilidades, lo que realmente se establece como factor de explicación histórica es una la voluntad de poder que interpreta e reinterpreta constantemente. Para nuestro pensador:

[...] no existe principio más importante para toda especie de ciencia histórica [...] –a saber, que la causa de la génesis de una cosa y la utilidad final de ésta, su efectiva utilización e inserción en un sistema de finalidades, son hechos *toto coelo* [totalmente] separados entre sí; que algo existente, algo que de algún modo ha llegado a realizarse, es interpretado una y otra vez, por un poder superior a ello, en dirección a nuevos propósitos, es apropiado de un modo nuevo, es transformado y adaptado a una nueva utilidad; que todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar, un enseñorearse, y que, a su vez, todo *subyugar* y *enseñorearse* es un reinterpretar, un reajustar, en los que, por necesidad, el 'sentido' anterior y la 'finalidad' anterior tienen que quedar oscurecidas o incluso totalmente borradas.⁴⁰

También en *Aurora* nos menciona que "aunque se demostrara la máxima utilidad de una cosa, no se avanzaría ni un paso hacia la explicación de su

³⁹Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 24.

⁴⁰*Ibid.*, pp. 87-88.



origen.⁴¹ Al demostrar la gran utilidad de una cosa, nada se dice de su procedencia, de la necesidad que de ella hubo en su momento. Tampoco la existencia de una cosa es signo de su necesidad como algunos han creído. De tal manera que aunque se comprenda la utilidad y la necesidad de una cosa, nada se ha comprendido aún de su génesis, ya que no estamos ante una línea ordenada sólo en función de lo útil. Para Nietzsche, ni en la finalidad, ni en la utilidad, ni en la supuesta necesidad de una cosa, de una forma o de una institución se encuentra la razón de su génesis.

Es más bien la voluntad de poder (que más adelante trataremos) la que se encuentra en el centro del pensamiento genealógico, puesto que, según Nietzsche, los fines que se presentan como aparentemente últimos, y necesarios no son más que el episodio actual de una serie de sometimientos, donde la voluntad de poder hace su aparición. La genealogía restablece los diversos sistemas de sometimiento, el juego azaroso de las dominaciones, donde se habla de emergencia (*Entstehung*), de un punto de surgimiento de cierto estado de fuerzas: de un lugar y un tiempo de enfrentamiento donde entran en escena las fuerzas.⁴²

El pensamiento genealógico no nos lleva a una meta última, a un fin ya dado, sino que anuncia una nueva forma de concebir la vida, de entender la historia. Nos coloca ante un interpretar genealógico, que tiende a apropiarse de un sistema de reglas que en sí mismas no tienen significación esencial, de ahí que sea posible imponerles una dirección, plegarlas a una nueva voluntad, pues el devenir de la humanidad consiste en una serie de interpretaciones, donde la genealogía es su historia, y donde la historia de una cosa está ligada a una cadena de interpretaciones sin que la causalidad opere como nexo, o se entienda como un progreso lógico hacia una meta: el nexo está en la voluntad de poder, como interpretadora y creadora:

[...] todas las finalidades, todas las utilidades son sólo *indicios* de que una voluntad de poder se ha en señoreado de algo menos poderoso y ha impreso en ello, partiendo de sí misma, el sentido de una función; y la historia entera de una 'cosa', de un órgano, de un uso, puede ser

⁴¹Nietzsche, *Aurora*, (37), p. 84.

⁴²Véase Foucault, *op. cit.* p. 36.

así una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí, antes bien a veces se suceden y se relevan de un modo meramente casual. El 'desarrollo' de una cosa, de un uso, de un órgano es, según esto, cualquier cosa antes que su *progressus* hacia una meta, y menos aún un progreso lógico y brevísimo, conseguido con el mínimo gasto de fuerzas y de costos...⁴³

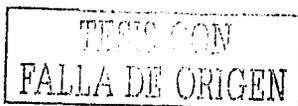
La genealogía, al cortar con las cadenas que atan a los hombres con Dios, con lo absoluto que le otorgaban la garantía de una dirección, de sentido ya dado, de un fin último para toda la humanidad, no sólo marca una ruptura con el supuesto origen divino del hombre, sino que parte también de la plena aceptación del hombre de su procedencia animal. Para Nietzsche el hombre tiene un comienzo impuro y mezclado, es un ser que en el curso de la historia se ha ido alejando y diferenciando del animal. El hombre ha comenzado por la mueca de lo que iba a devenir: en su puerta está el mono, aun el mismo Zaratustra tiene su mono que tira del faldón de su vestimenta. Así en *La genealogía de la moral*, cuando se refiere a los comienzos del hombre, se habla de la creación de un animal al que le "fue ilícito hacer promesas", al que le "fue lícito hacerse de una memoria". Y con esto, de la creación de un hombre, hasta cierto grado necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a reglas, cosa que modificó al hombre, ya que hizo que sus acciones se volvieran más regulares, previsibles y más calculables.⁴⁴

La genealogía nietzscheana no se desentiende de las instancias fisiológicas, más bien, intenta rescatar la procedencia de las transformaciones que ha sufrido el hombre sin desligarse de las necesidades fisiológicas, sin dejar de considerar al mismo cuerpo. El genealogista se aboca tanto a la dispersión, mutabilidad y multiplicidad de las sensaciones, afectos y pasiones, como al carácter mezclado, híbrido de los instintos que se expresan en un trasfondo biológico que no es exclusivo del hombre, pero que ha sufrido transformaciones.

Por la consideración del cuerpo, el análisis genealógico actualiza a la historia desde otras instancias, donde la historia no se basa sólo en la memoria, sino que considera lo que antecede a la memoria, pues también tiene su historia, una historia, como nos hace ver en *La genealogía de la moral*, inseparable del dolor,

⁴³Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 88.

⁴⁴Véase *Ibid.*, pp. 65-110.



que se graba en el cuerpo del hombre con la sangre.⁴⁵ Para Nietzsche, la historia ha quedado grabada en una realidad que no sólo se refiere al conocimiento teórico, sino que los hechos y sucesos que conforman la historia también han quedado grabados en el cuerpo. Ya que "... el cuerpo es para el hombre el lugar de los síntomas mediante el cual se hace patente su existencia en el mundo: en él han quedado grabadas las decisiones y las acciones, las deformaciones que, en último término, la razón ha introducido con respecto al sistema entero de su corporalidad, constituida también por sus instintos, sensaciones, afectos y pasiones."⁴⁶ Pero sobre todo, el cuerpo es el lugar central para comprender la existencia del hombre, que no se da en las diversas formas de conocimiento teórico, que más bien encubren y ocultan las necesidades fisiológicas bajo el manto de lo objetivo.

El disfraz inconsciente de las necesidades fisiológicas bajo el manto de lo objetivo, del ideal, de la idea pura, va tan lejos, que nos asustaríamos, y yo me he preguntado muchas veces si, de una manera general, la filosofía no ha sido hasta el presente, sobre todo, una interpretación del cuerpo y 'un desconocimiento del cuerpo'. Tras las más altas evaluaciones que han guiado hasta el presente la historia del pensamiento, se ocultan errores de origen físico, ya sea de los individuos, ya de las castas, ya de las razas enteras. En primera línea podemos poner siempre todas esas audaces locuras de la metafísica, sobre todo cuando se trata de la cuestión del 'valor' de la vida, como síntomas de constituciones físicas determinadas; y si tales afirmaciones; o tales negaciones; de la vida tienen, en su conjunto, la menor importancia desde el punto de vista científico, no por eso dejan de dar al historiador y al psicólogo preciosos indicios por ser síntomas del cuerpo, de su éxito o de su fracaso, de su plenitud, de su poder, de su soberanía en la historia, o bien de sus detenciones, de sus fatigas, de sus depauperaciones, de su presentimiento del fin, de su voluntad de fin. [...] 'En los filósofos todos, hasta el presente, no se ha tratado nunca de la 'verdad', sino de otras cosas, por ejemplo de salud, de porvenir, de poder, de vida...'⁴⁷

La genealogía se interesa por la procedencia de las negaciones, de los ocultamientos, de los olvidos, de las desvalorizaciones de determinadas

⁴⁵En *La genealogía de la moral* nos dice: " 'Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria.' " (Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 69). La memoria se graba en el cuerpo del hombre, con la sangre los hombres conquistaron su condición humana frente al animal. El hombre se hizo a sí mismo una memoria y con esto su conducta se volvió regular y previsible. Se alejó de su mero soporte fisiológico, de su condición simplemente animal. Con el surgimiento de la memoria se transformaron las fuerzas instintivas en sentimientos y afectos que llegaron a ostentar diferentes valoraciones y calificativos. Sus instintos se transformaron en algo más, dejaron de ser simples fuerzas que se disparan ante un estímulo y que lo conducen a una respuesta fisiológica meramente animal, para disponer de la memoria, y para que le fuera lícito hacer promesas.

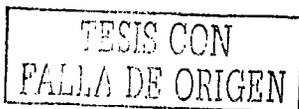
⁴⁶José Jara, *Nietzsche un pensador póstumo*, p. 53.

realidades. Se interesa por esas realidades que no han sido tomadas en cuenta, y que en el fondo encubren ciertas valoraciones sobre la vida, que el genealogista interpreta como síntomas de determinadas constituciones físicas, síntomas del cuerpo, de su éxito o de su fracaso. El análisis genealógico nos pone al descubierto un conjunto de olvidos que se convierten en negaciones, en un "no querer ver", ligados a toda una tipología humana. Nos coloca ante un tipo de hombre que encubre, que adopta determinadas actitudes psicológicas, donde el miedo, el sufrimiento, la culpa, la utilidad, la creencia, la fe, la seguridad y hasta las imposibilidades subjetivas de ver al mundo de otro modo, se encuentran presentes. Todas estas actitudes psicológicas, todos estos sentimientos se presentan siempre ligados a la conservación de un tipo de vida, son síntomas de un tipo de hombre que defiende un tipo de vida, y en este punto el genealogista no sólo ve los síntomas, sino que evalúa su nobleza o su bajeza y determina con esto su rango. "Genealogía quiere decir pues origen o nacimiento, pero también diferencia o distancia en el origen. Genealogía quiere decir nobleza y bajeza, nobleza y vileza, nobleza y decadencia en el origen."⁴⁸

El genealogista, a diferencia del metafísico se enfrenta con el problema de la verdad, se plantea a la misma verdad como problema. No sólo trata de examinar la verdad o la falsedad de un principio que se nos ofrece como verdadero, sino que intenta desenmascarar ilusiones y autoengaños que permanecen ocultos. Todo esto, sin que su proceso de desenmascaramiento pretenda reducir la ficción a la verdad, más bien su pensamiento pone de manifiesto la necesidad del error. El error es necesario en el sentido en que no podemos renunciar a él, éste se encuentra a la base del pensamiento genealógico. Por eso, el desenmascaramiento que pretende el genealogista intenta llevar hasta sus últimas consecuencias la veracidad, una veracidad que descubre la necesidad del error en el conocimiento humano. Veracidad que pone de manifiesto que ni la *adecuación*, ni la *funcionalidad*, ni la misma convicción hacia una idea nos da su verdad, que reconoce la imposibilidad de acceder a la verdad, a los valores absolutos.

⁴⁷Nietzsche, *La gaya ciencia*. prólogo pp. 26-27.

⁴⁸Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 9.



La genealogía, al conservar lo que ha sucedido en su propia dispersión, descubre que en la raíz de lo que conocemos y somos no se da ni el ser, ni la verdad, sino la exterioridad del accidente. Ya no podemos partir de la verdad, de la esencia que unifica, que comprende todas las cosas, pues el poder disolutivo del genealogista no sólo acaba con cualquier fenómeno que se presenta como unitario, sino el mismo "yo" (cosa que más adelante trataremos) es desenmascarado como el producto de una unidad fabricada, ya que bajo la aparente unidad del alma la genealogía nos descubre una pluralidad de almas mortales. Para Nietzsche, allí donde el alma pretende unificarse, donde el yo se inventa una identidad, el genealogista se remite al comienzo, comienzo que no pone en evidencia ni la esencia de las cosas, ni la verdad de las cosas, sino una síntesis vacía.

Aun con todo esto, no podemos decir que el pensamiento de Nietzsche nos lleve hacia una anulación de todo conocimiento, más bien la genealogía nos prepara para otro tipo de conocimiento: un conocimiento interpretativo y perspectivista que se aleja del conocimiento metafísico. Desde la genealogía nietzscheana podemos acceder a una nueva manera de abordar la realidad que nos conecta con el devenir, con el ser histórico del hombre y de toda realidad. Un conocimiento que intenta devolver al hombre su verdadera dimensión temporal, corporal, múltiple, azarosa; que nos conduce hacia una auténtica disponibilidad para lo real en su presencia multiforme, y que acaba con un hombre empobrecido que ha aprendido a despreciar lo presente, lo inmediato, a la misma vida, a su propio cuerpo.

Pero debemos añadir que el conocimiento que Nietzsche propone requiere de una transformación, de hacer a un lado las pretensiones metafísicas de llegar a un conocimiento absoluto y verdadero, y aceptar una multiplicidad de interpretaciones, ya que las fuerzas que componen la vida son múltiples, así como las posibilidades de sus articulaciones. Con esto se diluye la posibilidad de encontrar la verdad única y universal, para dejar paso a la multiplicidad de "verdades", que ya no parten del presupuesto de la inmutabilidad de las esencias de las cosas. Tampoco de la idea del hombre actual, como *aeterna veritas*, como elemento fijo en todas las variantes, como medida de las cosas, como un ser

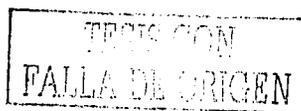
siempre idéntico a sí mismo, sin variaciones, pues la misma humanidad no tiene un *origen* divino y tampoco tiene un medio de pasar a un orden superior, hacia un más allá. Más bien la genealogía parte del hombre que tiene un comienzo impuro, mezclado, y su misma naturaleza es mutable y definitivamente perecedera.

2 La genealogía y la creación de mundo metafísico

Desde el pensamiento de Nietzsche la genealogía encuentra su principal adversario en el pensamiento metafísico con su creación de trasmundos ideales, que tanto influenciaron a la cultura occidental. La genealogía aplicada a la metafísica, va a tener como tarea desenmascarar e invalidar toda una serie de postulados metafísicos que se han planteado como verdades absolutas e incondicionales, mostrando su procedencia subjetiva, su carácter histórico. Podemos decir que uno de los logros más significativos de la genealogía nietzscheana es poner a la luz que los valores metafísicos *proceden* paradójicamente de instancias que la misma metafísica niega, puesto que la búsqueda de la procedencia del mundo metafísico nos coloca ante la heterogeneidad, siempre ligada a circunstancias múltiples, a los desarrollos y modificaciones de las cosas, a los comienzos siempre azarosos, donde el devenir, el cambio siempre están presentes.

La eficacia del método genealógico va a estar dirigida a la invalidación de las pretensiones de la metafísica, contra el dualismo radical que la metafísica establece entre dos mundos: el mundo real, verdadero, y el mundo fenoménico no-verdadero. Pero la genealogía, para Nietzsche, no sólo va a desenmascarar la "falsedad" de los dos mundos postulados por la metafísica, sino que también indagará la procedencia de las instancias ocultas y olvidadas que se encuentran en los fundamentos, en las últimas causas, en los primeros principios, sin recurrir a ningún absoluto.

La crítica nietzscheana pretende invalidar la concepción del ser de la ontología metafísica desde una instancia nueva, desde su método genealógico, pues el



propio Nietzsche se da cuenta que la crítica a la metafísica no se puede realizar desde la metafísica misma, ya que desde las estructuras dualistas que la caracterizan no hay posibilidad de salir de sus propios presupuestos. El dualismo metafísico no puede admitir la propuesta de una génesis mutua, múltiple entre lo ideal y lo sensible, ya que en sus condiciones de existencia se encuentra la reducción de la multiplicidad a la unidad, siendo el mundo ideal, el mundo supra-sensible considerado como la verdadera realidad, como el verdadero fundamento. Bajo este pensamiento las oposiciones entre la verdad y el error, entre el sujeto, entre el objeto, el fenómeno y cosa en sí, no podrán ser resueltas. Cosa muy diferente si partimos del pensamiento genealógico que no hace a un lado al devenir, dado que el devenir, como Nietzsche lo entiende, excluye toda contraposición que supone límites estables, que fijan entidades o aspectos del "ser" que se contraponen. Más bien el genealogista denuncia que en realidad estos "límites" no tienen carácter absoluto, sino que participan del devenir general de las cosas.

Nietzsche en su búsqueda de la procedencia del pensamiento metafísico realiza una radical historización de dicho pensamiento. Nos muestra a la metafísica en su aparición ligada a circunstancias determinadas, como algo derivado, no originario, producto del desarrollo de un tipo de experiencia. Incluso sus principios y leyes fundamentales consideradas como más universales y originarias, se muestran como provenientes del desarrollo de organismos inferiores. La misma razón superior tiene su historia: ésta se ha desarrollado a partir de un tipo antiguo de humanidad. Por eso para Nietzsche:

En el ensueño continúa actuando sobre nosotros este tipo antiguo de humanidad, porque es el fundamento sobre el cual la razón superior se ha desarrollado y se desarrolla aún en cada hombre: el ensueño nos transporta a estados lejanos de la civilización humana y pone en nuestras manos un medio de comprenderlos.⁴⁹

Nietzsche va a aplicar la genealogía a la metafísica, se va a preguntar por la procedencia de las creaciones metafísicas. En *Humano demasiado humano*, señala que el origen de toda metafísica se encuentra en el sueño.

En el sueño, el hombre, en las épocas de civilización informe y rudimentaria, creía conocer un 'segundo mundo real'; aquí está el origen de toda metafísica. Sin el ensueño no se habría encontrado la ocasión de distinguir el mundo. La división en alma y cuerpo se remonta también a la más antigua concepción del ensueño [...] también en la creencia en los dioses...⁵⁰

Para el análisis genealógico el mundo metafísico, con todas sus pretensiones de verdad universal, ligado a la razón lógica y al lenguaje gramatical (que más adelante trataremos), representa ordenamientos que lejos de presentarse como verdades absolutas, se encuentran inscritas dentro de una historia, pues se dieron en un momento y bajo circunstancias específicas. En el caso de las operaciones ordenadoras de la razón, éstas lejos de acercarnos a un mundo considerado como verdadero, tienen su procedencia en el miedo y el dolor. Para Nietzsche, la creación de dichos ordenamientos metafísicos les sirvió a los hombres para escapar del dolor y del miedo causado por un mundo siempre en constante cambio. Todos los ordenamientos realizados por la metafísica no dejan de ser construcciones y creaciones humanas abocadas a manejar y reducir la complejidad, a evitar peligros y a acercarnos a una cierta calma. Ante este mundo que se nos presenta como caótico y peligroso, que nos hace sufrir, se produce en el hombre un impulso ordenador, creador de un mundo metafísico que nos posibilita habitar con un cierto orden.

Dichas construcciones nunca llegan a la verdad, pues la búsqueda de la procedencia desliga la operación ordenadora, por parte de esta razón lógica, de sus pretensiones de verdad. Más bien nos descubre que en la creación del mundo meta-físico se encuentra el disfraz inconsciente de las necesidades fisiológicas simuladas bajo el manto de lo objetivo.⁵¹

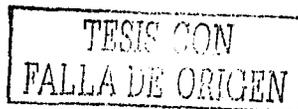
"[...] lo que hasta aquí les ha hecho considerar las hipótesis metafísicas como 'preciosas', 'temibles' o 'agradables', lo que las ha creado, es pasión, error y engaño de nosotros mismos; los peores métodos de enseñanza, y no los mejores, son los que nos han enseñado a creer en ellas."⁵²

⁴⁹Nietzsche, *Humano demasiado humano*, (13), p. 264.

⁵⁰*Ibid.*, (5), p. 261.

⁵¹Véase prólogo a *La gaya ciencia*, pp. 26-27.

⁵²Nietzsche, *Humano demasiado humano*, (9), p. 262.



La génesis del pensamiento metafísico nos señala que este pensamiento se reduce a una interpretación nacida de necesidades subjetivas, de una necesidad de creer en cosas fijas, eternas e inmutables, capaces de ofrecer al hombre una seguridad. El análisis genealógico de la metafísica nos pone al descubierto que el orden que impone la metafísica, considerado por ella misma como absoluto y verdadero, no corresponde a una necesidad de orden objetivo, a un conocimiento verdadero de la realidad, y tampoco tiene un "origen" divino, sino que pone de manifiesto que en el fondo del pensar metafísico se encuentra una necesidad subjetiva. La creación de trasmundos, con toda su tendencia ordenadora, ha servido de respuesta al vacío del hombre, de justificante ante el dolor. Por eso en la genealogía de la metafísica se cumple la frase de Nietzsche: *con la comprensión del origen, crece la insignificancia del mismo origen.*⁵³

Según Nietzsche todas estas audaces locuras de la metafísica se pueden interpretar como síntomas de constituciones físicas determinadas, que nos remiten a un tipo de hombre que tiene necesidad de un género de ordenamiento. Un tipo de hombre que ante el sufrimiento, el miedo al cambio, al devenir, postuló un orden supraempírico que le permitió manejar la realidad, cosa que en última instancia nos habla de un tipo de valores, de un tipo de moral.

¿Cuál es la procedencia de las creaciones de mundos alternos, de mundos considerados como superiores? ¿Qué hay detrás del miedo y del sufrimiento que se vuelven constructores de un cierto orden? Para Nietzsche, por detrás de estas creaciones de mundos alternos considerados como superiores se encuentra un hondo desprecio del mundo perceptible por los sentidos. Así en *Aurora* nos dice:

Distanciarse de las intuiciones sensibles, elevarse a la abstracción –todos ellos fueron rasgos que antiguamente se percibían como *elevación* espiritual. [...] La voluptuosidad en las imágenes de las palabras y de las cosas más pálidas, el juego con seres invisibles, inaudibles, imperceptibles, todo ello se sentía como una vida en otro mundo *superior*, cuyo origen era un hondo desprecio del mundo tangible, seductor y maligno, de los sentidos.⁵⁴

⁵³Nietzsche, *Aurora*, (44), p. 89.

⁵⁴*Ibid.*, (43), pp. 88-89.

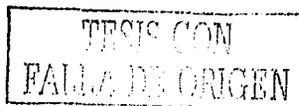
Nietzsche encuentra en la procedencia del mundo metafísico un sentimiento de odio, pues es el odio hacia el mundo que hace sufrir el que genera un resentimiento contra lo sensible, y es a partir de ese odio de donde se originan las construcciones de un mundo ideal, de un mundo meta-físico que se considera más valioso y se vuelve explicación y fundamento del mundo sensible. Ese desprecio, este odio hacia el mundo sensible, seductor y maligno que muestra pluralidad y cambio, tiene –para Nietzsche- grandes alcances, pues hace que los mismos metafísicos lleguen hasta negarle ser al mundo sensible. Los metafísicos le niegan ser al devenir, a la historia que no es, para ellos, más que fe en los sentidos, dado que consideran la propia sensibilidad como un engaño. Por eso nos puede decir que "...con el corazón maligno y, a menudo, con una cabeza angustiada, apareció por primera vez la contemplación sobre la faz de la tierra [...] Aquí hay que decir como siempre: ¡*pudenda origo!* (¡qué origen tan vergonzoso!)".⁵⁵

En el *Crepúsculo de los Idolos*, nos dice:

La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos [para los metafísicos] objeciones,- incluso refutaciones. Lo que es no *deviene*: lo que deviene no es [...] todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es. Mas como no pueden apoderarse de ello, buscan razones de por qué se les rellene. 'Tiene que haber una ilusión, un engaño en el hecho de que no percibamos lo que es: ¿dónde se encuentra el engañador?' - 'Lo tenemos gritan dichosos, ¡es la sensibilidad! Estos sentidos *que también en otros aspectos son tan inmorales*, nos engañan acerca del mundo *verdadero*."⁵⁶

En el fondo del desprecio de las concepciones metafísicas hacia los cambios propios de la vida se encuentra, en primer lugar, una creencia, y en segundo lugar, una actitud hipócrita, pues como se menciona en el texto anterior, los metafísicos *creen con desesperación, en lo que es, pero al no poder apoderarse de lo que es*, buscan un culpable y encuentran a los sentidos que nos muestran pluralidad y cambio. Todo esto aunado a la muerte, a la vejez, a la procreación, al crecimiento, etc. Y por otra parte, se da una hipocresía en estos metafísicos, en estos "hombres del puro conocimiento", como los llama en su *Zaratustra*, al no reconocer su creencia como anterior al conocimiento que postulan, pero también

⁵⁵*Ibid.*, (42), p. 88.



al no reconocer su amor oculto a la tierra y las cosas terrenas, a lo sensible. Para Zaratustra en su amor hay vergüenza y mala conciencia:

A que despreciéis a la tierra a persuadido alguien a vuestro espíritu, pero no a vuestras entrañas: ¡mas éstas son lo más fuerte en vosotros! Y ahora vuestro espíritu se avergüenza de estar a merced de vuestras entrañas, y a causa de su propia vergüenza recorre caminos tortuosos y embusteros.⁵⁷

Nietzsche establece un vínculo entre las creaciones metafísicas y la moral, no sólo porque "...desde hace miles de años hemos mirado el mundo con preferencias morales..."⁵⁸ sino que también, como nos menciona en *Aurora* "el hombre ha atribuido a todo lo que existe una conexión con la moral, cargando sobre los hombros del mundo un *significado ético*."⁵⁹ Para Nietzsche todo pensamiento es siempre un acontecimiento moral, donde se da un mundo arreglado conforme a imperativos morales. La metafísica misma realiza una interpretación moral del mundo.

En *Aurora*, Nietzsche presenta un combate contra la valoración moral de la metafísica que adquiere la forma de una terrible lucha contra lo que el mismo Nietzsche ha amado, contra todo un pensamiento que los filósofos han venerado. *Aurora* representa, para su autor, una despedida necesaria causada por el inevitable crecimiento de su vida, que le hace desenmascarar el carácter seductor de la moral que invadió las construcciones filosóficas anteriores. Por eso en el Prólogo de *Aurora*, cuando nos habla de su trabajo, nos dice:

[...] descendí a lo profundo, me puse a horadar el fondo, comencé a examinar y a socavar una vieja *confianza* sobre la que nosotros los filósofos desde hace milenios soñamos construir una y otra vez, como si fuera terreno sólido, aunque todas las edificaciones hasta ahora se hayan derrumbado. Yo comencé a socavar nuestra *confianza en la moral*.⁶⁰

⁵⁶Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 45-46.

⁵⁷Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 182.

⁵⁸Nietzsche, *Humano demasiado humano*, (16), p. 266.

⁵⁹Nietzsche, *Aurora*, (3), p. 65.

⁶⁰Nietzsche, *Prólogo a Aurora*, p. 58.

Y más adelante añade que la moral "...ha sido la *Circe de los filósofos*,"⁶¹ debido a ella, desde Platón, todos los constructores han edificado en falso. El desenmascarar el carácter moral de todo pensamiento metafísico lo llevan a decir que:

[...] todos los filósofos -tanto Kant como los anteriores a él- han construido sus edificios bajo la seducción de la moral; que su intención sólo se encaminaba en apariencia a la certeza y a la 'verdad', pero lo que buscaba en realidad era 'la majestuosidad del edificio de la moral'.⁶²

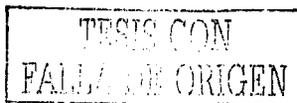
Según Nietzsche la búsqueda de procedencia de las construcciones metafísicas nos lleva a un tipo de interpretación de mundo, a un tipo de hombre con un tipo de moral que tiene necesidad de un género de ordenamiento que opta por el desprecio hacia el mundo sensible, por el mundo que deviene. La misma metafísica, con su gnoseología y ontología, se encuentra determinada por la moral, encubre un tipo de valoración, un tipo de vida que sigue principios considerados como absolutos, como universales. Por eso el análisis genealógico de la metafísica reclama, a su vez, una crítica a la moral.

Desde la perspectiva nietzscheana con la moral-metafísica estamos ante la moral que traiciona su ideal de pura objetividad, de desinterés en beneficio de determinados intereses ligados a conservar un tipo de vida, cosa que revela la contradicción de la propia moral, convirtiéndola en sintomatología y tipología vital que se ha de interpretar. La genealogía desenmascara el olvido de los actos interesados, desenmascara el interés encubierto en los actos morales considerados como desinteresados, ya que los presupuestos de moral metafísica ocultan los intereses de una clase de hombre con valores determinados, de una clase de hombre cansado de sufrir e incapaz de imponer su voluntad, incapaz de crear.

La gran aportación de la genealogía no es sólo desmentir la supuesta "perfección" e "inmutabilidad" de los fundamentos metafísicos con todas sus pretensiones morales, sino que también su mérito está en imposibilitar todo tipo de explicación que se pretenda única e inmutable, pues el genealogista al detectar

⁶¹Ibid., p. 59.

⁶²Ibid., p. 60.



la mezcla, lo heterogéneo que hay en la procedencia del pensar metafísico, toma en cuenta al hombre en su totalidad, integra los elementos negados por la metafísica, señala los fenómenos fisiológicos que se encuentran en el trasfondo de la necesidad de este pensamiento donde no se encuentra el espíritu puro, ni la verdad absoluta, ni un Dios, sino que se encuentra un mundo plural de instintos, afectos y valoraciones que reclaman, que exigen un modo de vida.

La genealogía nos abre ante un tipo de interpretación que debe tomar en cuenta el enraizamiento corporal de las diferentes valoraciones vitales, pues la genealogía intenta mostrar la procedencia de la interpretación metafísica, mostrar el fenómeno fisiológico que se esconde detrás del juicio y de la preocupación moral, poner de manifiesto los síntomas de envejecimiento y cansancio que se ocultan.

De acuerdo a Nietzsche con el orden metafísico estamos ante una interpretación que pone de manifiesto síntomas de envejecimiento y cansancio, ya que él, como genealogista, detecta que los fenómenos fisiológicos que se encuentran por detrás de la necesidad del pensamiento metafísico están intrínsecamente relacionada con la necesidad de fe, de anhelo de certeza, de *querer* tener algo completamente firme, incondicional,⁶³ factores que imposibilita una nueva creación, bajo otras bases. Todo esto nos descubre, en última instancia, una voluntad enferma, cansada, debilitada, pues mientras que la voluntad sana ama el mando, signo distintivo de la fuerza, la voluntad enferma, no sabe mandar, desea a alguien que mande en ella: un Dios, el Estado, un príncipe, un sacerdote o en su defecto algunos principios. Por eso Zarathustra nos dice:

Sufrimiento fue, e incapacidad –lo que creo a todos los trasmundos; y aquella breve demencia de la felicidad que sólo experimenta el que más sufre de todos.

Fatiga, que de *un solo* salto quiere llegar al final, de un salto mortal, una pobre fatiga ignorante, que ya no quiere ni querer: ella fue la que creó todos los dioses y todos los trasmundos.⁶⁴

⁶³Esta incondicionalidad propia de la fundamentación filosófica es desenmascarada por *Zarathustra*, puesto que ésta encubre un modo de ver la realidad disminuido. Por eso nos dice que hay que evitar a los incondicionales, especie enferma que contemplan malignamente la vida, tienen pies y corazón pesados, no saben bailar, la tierra no es ligera para ellos. (Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, pp. 87 y 392).

Desde la concepción nietzscheana la misma voluntad de verdad, que supuestamente nos guía hacia las verdades metafísicas, también se origina desde una impotencia de la voluntad para crear. La llamada voluntad incondicional de verdad, que distingue entre el mundo real y el mundo aparente, no es –según Nietzsche– más que una expresión del ideal ascético, de una negación de la sensualidad, de un tipo de moral, pues los hombres creadores del ideal ascético como creadores de trasmundos, vieron a la duda, a lo incierto como pecado, y al cuerpo como cosa enfermiza. Y para apaciguar el mundo del devenir, génesis de todo sufrimiento, crearon mundos ideales. El hombre del ideal ascético:

[...] busca un principio sobre el cual pueda apoyarse para despreciar al hombre: inventa un mundo para poder calumniar y salir de este mundo: de hecho extiende siempre la mano hacia la nada, y de esta nada saca a un Dios, la 'verdad', y, en todo caso, un juez y un condenado de este ser...⁶⁵

En el pensamiento de Nietzsche se nos presenta a la verdad metafísica como un tipo de creación, como un producto de un instinto, pero de un instinto de ilusión que sofoca las intuiciones e impresiones originarias, ya que detrás de todos los conceptos de la metafísica, de la "cosa en sí", de la "substancia", de la "libertad de la voluntad", hay necesidades y anhelos de un tipo de hombre imposibilitado para afirmar la multiplicidad, un hombre que requiere de un tipo de orden que reduzca la complejidad a la unidad. Con las creaciones de la metafísica estamos ante una forma de autointerpretación ilusoria que se presenta como desahogo anímico, ya que han nacido de la angustia y las necesidades, utilizando, claro está, los caminos errados de la razón.⁶⁶ Razón que traspasa los límites de la experiencia empírica, al plantearse como incondicional, como única explicación con carácter de verdad absoluta.

Nietzsche nos dice en *La voluntad de dominio* que la metafísica cae en inferencias "erróneas" que posibilitan un tipo de vida. Inferencias como: "Este mundo es aparente: por consiguiente hay un mundo-verdad, este mundo es condicionado: por consiguiente, hay un mundo absoluto; este mundo está lleno

⁶⁴Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 57.

⁶⁵Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (460), p. 183.

⁶⁶Véase Nietzsche, *Crepusculo de los ídolos*, pp. 45-50.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

de contradicciones: por consiguiente hay un mundo sin contradicciones: este mundo está en su devenir: por consiguiente hay un mundo que es."⁶⁷ Y es el sufrimiento quien inspira estas conclusiones. El mundo que nos hace sufrir nos hace imaginar otro mundo, más perfecto. Ya que "...el rencor de los metafísicos respecto de la realidad se hace aquí creador."⁶⁸

Ante todo esto Nietzsche, intenta una salida no-metafísica desde la genealogía, donde la indagación de la génesis del saber metafísico nos aleje del "origen" entendido como fundamento y nos coloque ante la procedencia que implica multiplicidad, mezcla, impureza e irreductibilidad de los comienzos. Vemos que en *Humano demasiado humano*, Nietzsche no sólo hace a un lado la posibilidad de considerar un mundo metafísico en sentido absoluto, sino que nos muestra este mundo como indiferente al hombre. Y con esto desplaza el problema del conocimiento metafísico al terreno humano, amplía el elemento antropomórfico a todo conocimiento, pues no sólo nos coloca ante la imposibilidad, por parte del hombre, de llegar al mundo metafísico, sino que lo entiende como algo diferente e inaccesible, pero sobre todo indiferente para nosotros que, como tal, no es algo que deba preocuparnos. Así nos dice:

Es verdad que aquí podría haber un mundo metafísico; la posibilidad absoluta no se puede descartar. [Pero añade] Nosotros consideramos todas las cosas con cabezas de hombres y no podríamos cortar estas cabezas [...] Pues del mundo metafísico no podríamos decir más que es diferente de nosotros, diferencia que nos es inaccesible, incomprensible; sería una cosa de atributos negativos. La experiencia de semejante mundo, aunque fuese una cosa de las mejor probadas, sería para nosotros una cosa indiferente...⁶⁹

En este punto, Nietzsche toma en cuenta la aportación kantiana, afirma que en realidad no se puede explicar nada del mundo metafísico, pues no hay objetos metafísicos, al ser estos suprasensibles. El mundo metafísico para Nietzsche es de tal modo diferente de nuestras facultades que se torna no sólo inaccesible e incomprensible para nuestra razón, sino que también se manifiesta como indiferente. Y es que si el conocimiento metafísico nos fuera accesible, "sería para nosotros indiferente", cosa que hace a un lado la disposición natural de la razón.

⁶⁷Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (576), p. 221.

⁶⁸*Ibidem*.

⁶⁹Nietzsche, *Humano demasiado humano*, (9), p. 262.

humana hacia cuestiones metafísicas que Kant⁷⁰ sostiene, donde los mismos postulados de la razón práctica (libertad, Dios e inmortalidad), postulados de la metafísica, se encuentran lejos de ser indiferentes para el hombre, ya que tienen un uso como Ideas regulativas. Y toda Idea regulativa es para la razón una regla que la impulsa, por el camino de la investigación, a extender cada vez más los límites de lo conocido.

Podemos decir que en su crítica a la metafísica el autor de *La genealogía de la moral* llega aún más lejos que la misma crítica kantiana (que niega la posibilidad del conocimiento teórico de la metafísica), pues lo que su método genealógico pretende es sacar a la luz las estructuras y las motivaciones que impulsan a los hombres a esbozar un mundo metafísico. Descubre que el mundo suprasensible y los conceptos metafísicos que lo fundamentan tienen su historia, son resultado de toda una serie de cambios y su fuente no se encuentra en lo sagrado, sino en la vida orgánica misma, ya que nuestras ideas del mundo son humanas, resultado de un antropomorfismo, y han sido el resultado de múltiples cambios y transformaciones que no se encuentran alejados de determinadas necesidades fisiológicas heredadas de organismos inferiores. Para nuestro filósofo los conceptos básicos de la metafísica son el resultado de un largo proceso cuyos orígenes se confunden en cierto sentido con los orígenes de la misma vida. Por eso su análisis nos remite a situaciones biológicas elementales del organismo,

⁷⁰ "...la Metafísica es real, si no como Ciencia hecha, al menos en su disposición natural (*metaphisica naturalis*), porque la razón humana, sin que esté movida por la vanidad de una omnisciencia, sino simplemente estimulada por una necesidad propia, marcha sin descanso alguno hacia cuestiones que no pueden ser resueltas por el uso empírico de la Razón, ni por principio que de ella emanen. Esto sucede realmente a todos los hombres, tan pronto como su razón empieza a especular; por esto la Metafísica ha existido siempre y existirá allí donde esté el hombre." (Kant, *Crítica de la razón pura*, vol. I, p.161). Con Kant estamos ante una Metafísica en tanto que disposición natural que se encuentra lejos de sernos indiferente. Kant se pregunta: "¿Por qué la Naturaleza incita a nuestra Razón, con esos incansables esfuerzos, hacia ese camino, [al de metafísica] como si ése fuera su más principal negocio? [...] ¿cuán poco fundamento tenemos para confiarnos a nuestra razón?". (*Ibid.*, p. 131). Y para Kant lo que nos impulsa de una manera necesaria a ir más allá de los límites de la experiencia y de todos los fenómenos es lo *incondicionado* [es decir lo absoluto] que la Razón necesariamente exige a la cosa en sí. Cuando se refiere a la libertad de la voluntad, a la inmortalidad del alma y a la existencia de Dios, son proposiciones trascendentes para la razón especulativa, no tienen ningún uso inmanente, lícito para los objetos de la experiencia, y en consecuencia útil para nosotros, son más bien esfuerzos de nuestra razón mas bien ociosos y difíciles. Estas tres proposiciones no son necesarias para nuestro *saber*, pero pese a esto nos son insistentemente recomendadas por nuestra razón, y para Kant sólo a lo práctico deberá atectar su importancia. (*Ibid.*, vol. II, p. 378). Para Kant los postulados de la razón práctica (libertad, Dios e inmortalidad) de la metafísica son inaccesibles para la razón teórica, pero la razón práctica demuestra que es necesario creer en ellos, pues es la única actitud que la razón práctica puede adoptar si quiere seguir siendo consecuente consigo misma, ya que estamos ante "... una aplicación práctica, y absolutamente necesaria, de la razón para la (aplicación moral), en donde se extiende inevitablemente más allá de los límites de la sensibilidad, y para lo que nadie necesita del auxilio de la Razón especulativa, por más que deba, empero, guardarse de no oponerse, a fin de no caer en contradicción consigo misma." (*Ibid.*, p. 137).

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

tales como el sueño, el sufrimiento y el miedo, situaciones que formaron parte de la génesis de la metafísica, pues la procedencia del mundo metafísico se vincula con los estados anteriores a la humanidad, con situaciones siempre ligados al problema de la propia sobrevivencia, donde el hombre ante el peligro del cambio, del devenir, de lo no conocido ni manejable respondió con creaciones de índole metafísica.

Para Nietzsche la crítica que Kant hace a la razón no llega hasta sus últimas consecuencias, pues si bien, la crítica kantiana no viene del sentimiento, ni de la experiencia, y anuncia la ilusión no sólo de los sentidos y de la imaginación, sino que también la que proviene de la razón misma ya que denuncia las ilusiones del saber absoluto, (lo incondicionado), de la metafísica que proviene de la propia razón, Kant piensa que la propia razón se puede criticar a sí misma, acepta que un instrumento se critique a sí mismo, cosa que implica situarse fuera de toda perspectiva, instalarse en un saber absoluto. Y con esto, Kant se ve imposibilitado para cuestionarse el valor mismo de la razón y sus pretensiones de llegar a la verdad. No llega a preguntarse si el valor de la razón es una ilusión, ni a poner en duda el valor mismo de la verdad, cosa que Nietzsche sí realiza. Mientras que Kant mantiene una crítica de la razón desde la lógica, pues analiza los conceptos y razonamientos metafísicos para mostrar los errores lógicos que éstos encierran, y encuentra que dichos conceptos son meros juegos de la razón, usos erróneos de la razón que no toma en cuenta a la experiencia, que es la fuente primera de todo conocimiento. Nietzsche –desde una postura más radical- hará una crítica a los mismos postulados de la lógica, y se planteará la verdad como problema (cosa que trataremos más adelante).

La metafísica es para Nietzsche la ciencia de los errores fundamentales del hombre, presentadas como verdades fundamentales.⁷¹ Y la genealogía denuncia estas supuestas verdades fundamentales no sólo como resultado de un uso erróneo de la razón, sino como el resultado de una reducción del enigma y la riqueza de la experiencia llevada a cabo por las idealizaciones metafísicas. Por eso, la tarea de la genealogía –que también se centra en desenmascarar esta pobreza de las explicaciones metafísicas con sus pretensiones de llegar a un

⁷¹Nietzsche, *Humano demasiado humano*, (18), p. 268.

fundamento, a la unidad que se encuentra en un más allá- tiene todo un lado propositivo, pues nos permite abrirnos a la multiplicidad, a la pluralidad, a una riqueza nunca antes experimentada, donde el pensar un mundo sin recurrir a trasmundos nos coloca ante la afirmación de lo terreno en su multiplicidad. Nietzsche, al invalidar a la metafísica, al negarla, nos coloca ante una afirmación que hace a un lado una negación, dado que la metafísica misma representa la negación y la desvalorización de una parte de la realidad, y al hacer a un lado a dicha negación nos abre a la posibilidad de la afirmación del mundo terreno con todas sus posibilidades.

Las hipótesis metafísicas han surgido de la necesidad de llenar un vacío, como justificante ante el dolor: han surgido a partir de las condiciones de existencia y, como tales, siguen siendo un instrumento ligado a un tipo de existencia. Por eso la genealogía se convierte, además de una instancia que invalida las pretensiones de verdad absoluta del pensamiento metafísico, en una reflexión sobre la utilidad de las categorías de la metafísica para la vida a lo largo de su historia.

Podemos decir que, para Nietzsche, la genealogía nos permite darnos cuenta que el "origen" de la metafísica no está en lo absoluto, no está en un principio único, sino que en su génesis encontramos una multiplicidad de pasiones y juicios (que trataremos más adelante) que quieren expresarse y que son susceptibles de interpretaciones múltiples. Con la metafísica estamos hablando de una procedencia ligada al miedo ante el peligro, ante lo extraño, ante el sinsentido que busca un tipo de seguridad, pero también estamos hablando de un olvido que está ligado a funciones vitales, pues la genealogía nietzscheana nos habla del olvido, de un olvido que oculta, que transforma la percepción de la realidad, que la acomoda para facilitar un tipo de vida. Por eso es en el recuerdo de estos momentos y circunstancias olvidados donde la crítica genealógica busca la superación de la metafísica. Y por el recuerdo de la procedencia nos damos cuenta que la metafísica no trabaja con verdades: su presupuesto, como el presupuesto de cualquier pensamiento, es el error. Y aquí tememos que tener presente la afirmación que el propio Nietzsche hace en *La voluntad de dominio*, sobre la verdad como lo no contrapuesto al error, sino la posición que mantienen diferentes errores: "La verdad es aquella clase de error sin la cual no puede vivir

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

un ser viviente de una determinada especie. El valor para la vida es lo que decide en último término.⁷²

⁷²Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (492), p. 194.

Capítulo III

La lógica y el lenguaje en la metafísica

1 La genealogía de la lógica: la lógica como creadora de la "identidad" de las cosas

Para llevar a cabo la crítica a la metafísica es necesario, según Nietzsche, realizar una genealogía a la lógica que utiliza el pensamiento metafísico. Cuando hace su evaluación de la metafísica nos señala, por una parte, que todo pensamiento metafísico opera con ayuda de la lógica, pues utiliza conceptos e inferencias que reciben sus leyes de una lógica; mientras que por otra parte, nos indica que no sólo la lógica tiene como principios varias instancias en las que se apoya todo pensamiento metafísico, sino que ella misma es un producto metafísico. Y es por todo esto que la misma lógica, tanto en sus fundamentos como en sus operaciones, debe ser puesta en cuestión, todo esto sin olvidar las pretensiones de la lógica de llegar a la verdad.

La crítica nietzscheana a la lógica, al igual que todas las instancias metafísicas que trataremos, comienza con su genealogía. ¿Cuál es el fundamento del pensamiento lógico? ¿Cuáles son los supuestos básicos en los que se apoya la lógica? Para Nietzsche, en la base de todo pensamiento lógico se encuentra una supuesta identidad entre las cosas. Por eso, Nietzsche va a realizar una crítica a la noción de *identidad*, considerada, desde la genealogía, como el fundamento de esta disciplina. El análisis de la procedencia de nuestra idea de identidad (de una cosa consigo misma) que presupone la "igualdad de las cosas" en el mundo de la naturaleza, será obligatoria. Cuestiones como: ¿cuál es la procedencia de la identidad?, ¿la identidad es algo originario, dado en la misma realidad o es algo creado, construido a partir de las necesidades del sujeto?, serán planteadas desde la genealogía.

Nietzsche genealogista entiende al hombre como un heredero que, aunque en el curso de su historia se ha ido alejando y diferenciando de organismos inferiores y se ha ido creando a sí mismo, continúa viviendo de su herencia. Así vemos que

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

en *Humano demasiado humano*, Nietzsche le da al principio lógico de la "identidad" un tratamiento histórico, le asigna una historia, lo entiende desde un proceso evolutivo que lo vincula con la parte orgánica, con las mismas funciones de los organismos inferiores, de las mismas plantas:

Para las plantas, todas las cosas son ordinariamente inmóviles, eternas, cada cosa idéntica a sí misma. El hombre ha heredado esta creencia de que hay cosas idénticas a sí mismas del período de los organismos inferiores, y únicamente la experiencia formada por la ciencia más elevada puede contradecir esta opinión.¹

Para Nietzsche la idea de identidad será el resultado de un proceso, será el resultado de un devenir que no anula su vínculo con organismos inferiores, de tal manera que la lógica, que se apoya en la identidad, no es una instancia originaria y primordial. Si nos remontamos a su procedencia y surgimiento, vemos que la lógica en realidad tiene sus raíces en la vida orgánica, es resultado de un devenir. Mientras que para los lógicos:

'La ley general originaria del sujeto que conoce consiste en la necesidad interior de conocer todo objeto en sí, en su esencia propia, como un objeto idéntico a sí mismo, existente por sí mismo y en el fondo siempre semejante a sí mismo e inmóvil, en resumen, por una sustancia'. Esta misma ley, que se llama aquí 'originaria', es el resultado de un devenir: un día se pondrá en claro que, en los organismos inferiores, esta tendencia nace poco a poco; que los débiles ojos de topo de esas organizaciones no ven al principio nada más que la identidad; que luego, cuando las diversas emociones del placer y del dolor se hacen más pronunciadas, se van distinguiendo paulatinamente diversas sustancias, pero cada una con un solo atributo, es decir, en una relación única con tal organismo.²

En *La gaya ciencia*, obra en donde profundiza su crítica sobre la lógica, nos dice que la lógica tiene su origen en el "ilogismo", en el paso ilegítimo de lo semejante a lo igual, en la presuposición de la existencia de cosas iguales, en la identidad de una cosa consigo misma sin considerar el cambio a la que se encuentra sujeta. Y todo esto, puesto que:

¹Nietzsche, *Humano demasiado humano*, (18), p. 268.

²*Ibid.*, (18), p. 267.

[...] desde el principio se trató preferentemente a las cosas semejantes como si fueran iguales; una inclinación ilógica, en suma, pues en sí no hay nada igual, que creó toda base de la lógica.³

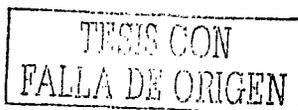
Pero a Nietzsche no sólo le interesa descalificar las pretensiones fundamentadoras de la lógica: su análisis no se limita a tratar el "ilogismo" de la lógica que admite cosas idénticas, no sólo se limita a desenmascarar su "falsificación" fundamental de todos los hechos,⁴ su uso ilegítimo en las inferencias como presupuesto básico, sino que también se interesa por la historia misma de la lógica. Su pensamiento no se separa de la historia de la lógica, de lo que ha significado la lógica para los hombres, donde la dispersión, las discontinuidades están presentes.

Gran parte de su análisis se centra en lo que es y lo que ha sido la lógica para la humanidad, pero básicamente se detiene en ese predominio que ha mantenido la lógica entre los hombres, ya que quiere desenmascararlo. Nietzsche descubre que la búsqueda de la procedencia de ese predominio, de la creencia en ese supuesto valor absoluto que los hombres le han dado a la lógica, no nos lleva a la esencia olvidada de la lógica, más bien nos descubre que la valorización que se le ha dado a la lógica es resultado del olvido de sus mismos orígenes: del olvido de su "ilogismo". Y aquí el olvido de tal origen es de suma importancia para nuestro filósofo, pues forma parte de la respectiva evolución y entronización de la lógica: es signo de cómo esta ciencia se erigió en ama.

La creencia, por parte de los hombres, del valor de la lógica se encuentra ligado a una larga tradición, a un largo reconocimiento, a hábitos seculares, todos ellos, olvidados. La lógica fue concebida como un género demostrado y probado por una larga experiencia, por eso acabó por llegar a la conciencia en forma de ley, siempre bajo una forma dominante. Para Nietzsche, los seres humanos olvidamos este origen por múltiples factores, todos ellos de orden vital, ligados a la permanencia de un tipo de existencia, donde el orgullo humano también juega su papel.

³Nietzsche, *La gaya ciencia*, (111), p. 103.

⁴Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (511), p. 198.



Por otra parte el concepto de la identidad con su supuesta "igualdad" entre las cosas no sólo forma parte de los presupuestos de la lógica, sino que también es considerado, por Nietzsche, como fundamento de la metafísica en su pretensión de una supuesta *identidad de la substancia*.⁵ pilar fundamental de este pensamiento, ya que para formar el concepto de sustancia (al cual –nos dirá Nietzsche- en sentido estricto nada corresponde en la realidad, pero que es de suyo indispensable para la lógica) se necesitó "que por largo tiempo no se viese y sintiese el cambio de las cosas".⁶ Manera de ver las cosas, que hay que resaltar, fue de gran utilidad para la vida, a tal grado que, el mismo Nietzsche, afirma que los seres vivos no se hubieran conservado si no se hubiera dado este engaño.

La genealogía nietzscheana no descarta el valor de la lógica: ésta, como todo tipo de conocimiento, continúa teniendo un valor para la vida. Pero este valor que nuestro filósofo asigna a la lógica sufre, a nuestro modo de ver, un desplazamiento: se desvincula de la metafísica. En su pensamiento, la lógica se determina desde instancias no-lógicas, previas a la conciencia y al lenguaje, pues tanto conciencia como lenguaje presuponen y se desarrollan con ayuda de la lógica y no se cuestionan la supuesta identidad de las cosas de la que parten: la lógica se determina desde la vida. Así en *La gaya ciencia*,⁷ Nietzsche resalta el poder inmenso de ese "ilogismo" de la lógica en los comienzos de la humanidad a tal grado que en los primeros tiempos el primitivo que no podía descubrir las "semejanzas" o que establecía las categorías de una manera lenta, disminuía sus posibilidades de permanecer con vida. En esos tiempos, los hombres que veían fluctuaciones en las cosas, los hombres de actitud escéptica, representaban un peligro para la vida, mientras que aquellos que pasaban de las cosas semejantes a la igualdad de las mismas, aumentaban sus posibilidades de vida.

Aun tomando en cuenta la elaboración de identidades más complejas, vemos que en su formación misma funciona la utilidad para la vida. Así en *Humano*

⁵Esta crítica al pensamiento metafísico al descalificar la identidad, también ataca la noción metafísica de substancia, noción que se asienta en la identidad. Desvaloriza lo que la tradición metafísica llama esencia, concebida como producto de la abstracción, siempre basada en una supuesta identidad de las cosas. Desde su nueva experiencia fundamental Nietzsche equipara al concepto con lo lógico (producto de una identidad fabricada), con lo abstracto y falta de vida.

⁶Nietzsche, *La gaya ciencia*, (111), p. 103. "Nuestra fe en las cosas es la primera condición para la fe en la lógica." (Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (515), p. 200.

*demasiado humano*⁸ se nos dice que los seres humanos admitimos la existencia de cuerpos, líneas, superficies, causas y efectos, pues sin estos artículos de nadie soportaría la vida. Los hombres nos imaginamos seres, unidades, líneas volúmenes etc. que no tienen existencia. El mismo conocimiento matemático no hubiera nacido si se hubiera sabido en un primer momento que no hay en la Naturaleza ni línea absolutamente recta, ni círculo verdadero, ni dimensión absoluta. Y sobre este mismo asunto, pero de una manera más radical, en *La voluntad de Dominio* nos señala:

No habría nada que se pudiera llamar conocimiento si antes el pensamiento no hubiera transformado el mundo en cosas iguales a ellas mismas. Sólo en virtud del pensamiento hay verdad y falsedad.⁹

Nietzsche en su crítica a la lógica no se detiene únicamente en sus realizaciones, logros y predominio para la humanidad, sino que la cuestiona en sus supuestos fundamentos. Su genealogía no se separa del cuestionamiento de la verdad: quiere indagar la procedencia de la llamada verdad lógica, hacer su historia desenmascarando sus pretensiones de llegar a la verdad. Nuestro filósofo traslada su crítica de la noción de identidad al terreno del conocimiento, problematiza a la verdad misma desde la lógica, cuestiona la idea de verdad lógica como adecuación del concepto con la realidad.

Aunque la utilidad para la vida, para la sobrevivencia es posible por la aceptación de la identidad de las cosas, según Nietzsche dicha utilidad vital no es de ninguna manera un criterio de verdad, pues la utilidad de la lógica no nos garantiza su verdad, simplemente nos pone de manifiesto la disposición de un mundo ordenado según principios lógicos con los que nos es posible vivir. Por eso, aunque Nietzsche reconoce que la lógica en sus orígenes fue condición imprescindible para la vida humana, esto de ninguna manera significa que la lógica sea lo originario y lo primordial. Así nos señala con cierta claridad, en *La voluntad de dominio*:

⁸Véase Nietzsche, *La gaya ciencia*, (111), p. 103.

⁹Nietzsche, *Humano demasiado humano*, p. 263.

¹⁰Nietzsche, *Voluntad de dominio*, (571), p. 220.



La confianza en la razón y sus categorías, en la dialéctica, es decir, la valoración de la lógica, sólo demuestra la utilidad de ésta para la vida, demostrada por la experiencia: pero no su 'verdad'.¹⁰

Y más adelante:

El error de los filósofos está en que en vez de ver en la lógica y en las categorías de la razón medios para acomodar el mundo a fines utilitarios (por consiguiente, 'en principio', en vista de crear una falsa utilidad), se cree poseer el criterio de la verdad, es decir, de la realidad. El 'criterio de la verdad' no era, en efecto, más que la utilidad biológica de un semejante sistema de alteración por principio, y atendido a que una especie animal no conoce nada más importante que conservarse, tendríamos, en efecto el derecho de hablar aquí de 'verdad'. La ingenuidad consistía simplemente en tomar la idiosincrasia antropocéntrica por la medida de las cosas, como norma de lo 'real' y de lo 'irreal'; en resumen: en hacer absoluta una cosa que es condicionada.¹¹

Pero con todo esto no se puede decir que la lógica proviene únicamente de un instinto, de una fuerza que quiere el error como presupuesto del pensamiento en toda vida, sino que surge de la necesidad de construir conceptos, un mundo de casos idénticos, de la necesidad de ordenar un mundo en el que sea posible nuestra existencia, donde el error está presente, ya que con la lógica no nos encontramos ante una necesidad objetiva, sino ante una necesidad subjetiva, una coacción subjetiva que se encuentra motivada por la vida, por un tipo de vida que defiende un tipo de existencia.

La coacción subjetiva que nos hace creer en la lógica explica simplemente que antes de haber tenido conciencia de la lógica misma no hemos hecho otra cosa que introducir sus postulados en lo que sucede; ahora nos encontramos en su presencia —no podemos hacer otra cosa— y nuestra imaginación toma esta coacción por una garantía de la verdad. Nosotros somos los que hemos creado la 'cosa', la 'cosa igual', el sujeto, el atributo, la acción, el objeto, la substancia, la forma, después de habernos contentado durante mucho tiempo con igualar, con hacer groseras y simples las cosas. El mundo nos aparece lógico porque hemos empezado antes por logicificarle nosotros.¹²

¹⁰ *Ibid.*, (506), p. 197.

¹¹ *Ibid.*, (581), p. 224.

¹² *Ibid.*, (520), p. 202.

Los principios lógicos no sólo no nos llevan al conocimiento de la verdad, sino que llegan a ser para Nietzsche artículos de fe regulativos: se tratan de principios subjetivos de la experiencia, donde nuestra fe en las cosas es el presupuesto de nuestra fe en la lógica. La lógica es más bien un producto, un invento, una creación de los animales inteligentes en su lucha por la existencia, de tal manera que hubo animales inteligentes antes de que hubiera razón lógica. Nuestra lógica humana no es una lógica *en sí*, sino simplemente un caso especial, podríamos decir que es un *a posteriori* devenido históricamente, que no goza de autonomía respecto de las condiciones externas de su aparición,¹³ pues la historia de la lógica genealógicamente entendida, que Nietzsche propone, no tiene por meta encontrar las raíces de nuestra identidad, de lo originario y primordial, sino que intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan. Discontinuidades que en la génesis de la lógica están ligadas con constantes luchas y reacomodos entre instintos que se mantienen ocultos, que tienen una historia. Por eso nos dice que

La serie de ideas y de deducciones lógicas, en nuestro cerebro actual, corresponde a un proceso, a una lucha de instintos en sí muy ilógicos e injustos; nosotros no percibimos generalmente más que el resultado de la lucha: tan oculto y rápido funciona todavía este antiguo mecanismo dentro de nosotros.¹⁴

Si hacemos a un lado la utilidad que pudo presentar la lógica, cuyo poder en las primeras épocas fue inmenso, la lógica presenta otra faceta muy diferente. Ésta es vista también como un obstáculo para el pensamiento, debido a su pretensión de alcanzar la verdad. Para Nietzsche la lógica al operar con cosas que no existen, con identidades ficticias que se pretenden verdades, representa una violencia de la razón que intenta igualar lo desigual. Estamos ante una voluntad de igualar lo desigual, cuyo resultado es la "falsificación" de la realidad, falsificación que aquí se entiende como un uso ilegítimo de la razón, que termina negando la diversidad irreductible de lo existente, mas nunca como lo opuesto a una verdad. La lógica y la razón no son copias de la forma del mundo que se puedan constatar, más bien son expresiones de una fuerza, expresiones de una voluntad de poder.

¹³Véase Jesús Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, p. 129.

¹⁴Nietzsche, *La gaya ciencia*, (111), pp. 103-104.



Nietzsche le va a dar a la lógica un uso no-metafísico, la va a explicar desde otra instancia: desde la voluntad de poder. Su análisis genealógico nos descubre que en la lógica rige un instinto capaz de realizar su punto de vista.

La lógica está ligada a la condición y al supuesto de que hay casos idénticos. Taxativamente, para que pueda haber lógica, se debe convenir o fingir que esta condición y este supuesto se dan. Es decir: que la voluntad para la verdad lógica sólo puede realizarse después de haber admitido una falsificación fundamental de todos los hechos. De donde se deduce que aquí rige un instinto que es capaz de las dos cosas: primero de falsificación y luego de la realización de su punto de vista; la lógica no procede de la voluntad de verdad.¹⁵

Para el genealogista esta tendencia de igualar lo desigual, de anulación de las diferencias, no tiene su procedencia en una comprensión de la realidad, sino que tiene su origen, su raíz, en una incapacidad: la incapacidad, por parte del pensamiento lógico, de concebir lo desigual, de salirse de las explicaciones meramente racionales que tienden a igualar la multiplicidad irreductible. Por eso, la crítica a la lógica no puede hacerse desde ella misma, ni del pensamiento producto de ella, ya que hemos introducido estructuras lógicas en la realidad, y al intentar ir hacia ella encontramos las estructuras que previamente hemos escondido. El mundo nos parece lógico, pues nosotros lo hemos logificado, pero con dicha logificación de la realidad no estamos ante una necesidad de índole objetiva sino que, para Nietzsche, nos encontramos ante una creencia, ante una fe. Y con esto no llegamos al conocimiento de la realidad como piensa la metafísica, sino que nos encontramos ante una necesidad vinculada con funciones y necesidades vitales, anteriores a las construcciones lógicas, ante necesidades psicológicas de vencer el miedo y llegar a una seguridad que han adquirido en nosotros la forma de una creencia, de una fe.

A decir de Nietzsche con la lógica estamos ante una creación humana. "De hecho, la lógica (como la geometría y la aritmética) no se aplica más que a seres figurados que nosotros hemos creado. La lógica es la tentativa de comprender el

¹⁵Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (511), p. 198.

mundo verdadero bajo un esquema del ser fijado por nosotros.¹⁶ Las creaciones de la lógica expresan una voluntad de poder ya que:

La voluntad de igualdad es voluntad de poder —la creencia de que algo es de esta o de otra manera (esencia del juicio) —; es la consecuencia de una voluntad; debe haber tantos iguales como sea posible.¹⁷

Con la lógica estamos ante una voluntad que es vista, en este caso, como una fuerza ordenadora, simplificadora, falseadora, pero, más que todo, como una actividad creadora, pues la lógica al ser una tentativa de comprender el mundo verdadero bajo un esquema del ser fijado por nosotros, representa un tipo de creación. La lógica no procede de la voluntad de verdad, sino de una voluntad de poder que interpreta el mundo desde una perspectiva determinada.

Podemos decir que la crítica que Nietzsche hace del principio de identidad, realiza el ataque más radical a las pretensiones de la lógica de llegar a las estructuras del mundo, a la verdad, al ser la identidad el fundamento de la razón lógica. Con la crítica a la identidad se pone al descubierto que la lógica se basa en principios a los que no corresponde nada en el mundo real, que la lógica procede del ilogismo, puesto que en la base de la lógica se encuentra un acto no-lógico de igualación, ya que todo conocimiento que persigue una identificación de lo no-idéntico, de lo semejante, es esencialmente ilógico. Pero también se pone al descubierto una necesidad subjetiva, la necesidad de "casos idénticos", por razones de seguridad, de orden ante un mundo en devenir, donde esta necesidad de cosas idénticas es más originaria que el principio de identidad, y donde la apariencia de lo igual, que tiene su origen en organismos inferiores: es más originario que el mismo conocimiento de lo igual. Todo esto hasta llegar a afirmar el hecho de que no se da ningún pensamiento lógico sin la fe, la fe en que el mundo pueda ser pensado como mundo de casos idénticos.

¹⁶ *Ibid.*, (515), p. 200.

¹⁷ *Ibid.*, (510), p. 198.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

2 El principio de no-contradicción como creación humana

El principio de no-contradicción, principio que es considerado por el pensamiento metafísico como el más cierto de todos los principios, como fundamento de todas las demostraciones,¹⁸ también va a ser cuestionado por Nietzsche desde la genealogía, va a ser analizado desde su historia. La supuesta validez que se le da al principio de no-contradicción parte para el genealogista de una creencia, de la creencia de que nosotros podemos formar conceptos, donde el concepto no sólo designa la esencia de una cosa, sino que la abarca,¹⁹ y como tal no se puede contradecir, todo esto, ignorando la génesis de la formación de los conceptos, génesis que lo liga al "ilogismo" de considerar cosas iguales. Con el principio de no-contradicción –nos dice Nietzsche- en realidad estamos ante la aceptación de un presupuesto, ya que presupone no sólo la igualdad de las cosas, sino un conocimiento previo de la realidad, conocido desde otra instancia. Con el principio de no-contradicción se afirma algo respecto de lo real, afirmación a la que no se le pueden atribuir predicados opuestos, siendo que para realizar tal afirmación se tendría que conocer antes la realidad. Desde este orden de ideas los llamados axiomas lógicos no son adecuados para la realidad, pues para predicar esta adecuación se tendría que conocer antes la realidad, cosa que nos hace ingresar en un círculo.

Pero con todo esto no podemos afirmar que Nietzsche invalide completamente el principio de no-contradicción: su crítica a este principio no llega a su completa negación. Más bien pensamos que su intención es hacer a un lado el uso metafísico de tal principio y desplazarlo a una condición de la existencia. El principio de no-contradicción y la lógica misma pasan a ser para Nietzsche, como él mismo menciona: "... un imperativo, no para el conocimiento de la verdad, sino para fijar y acomodar un mundo 'que nosotros debemos llamar verdadero'".²⁰ Con Nietzsche estamos ante una superación del pensamiento metafísico, de sus

¹⁸ Así vemos que para Aristóteles el principio de no-contradicción es: "El principio más firme de todos es, a su vez, aquel acerca del cual es imposible el error. Y tal principio es, necesariamente, el más conocido [...] principio que ha de poseer quien conozca cualquiera de las cosas que son. Y aquello que necesariamente ha de conocer el que conoce cualquier cosa es, a su vez, algo que uno ha de poseer ya necesariamente cuando viene a conocerla. Es, pues, evidente que un principio tal es el más firme de todos. Digamos a continuación cual es este principio: *es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido*." (Aristóteles, *Metafísica*, libro IV, pp. 172-173.).

¹⁹ Nietzsche, *l'oluntat de domini*, (515), p. 200.

pretensiones de llegar mediante la razón lógica a la verdad absoluta, ya que la genealogía descubre, mediante la historización de los postulados de la lógica, que éstos no pueden ser pensados como verdades, sino que deben ser tomados como condiciones de un tipo de existencia, como principios de experiencia subjetiva que no representan ninguna "necesidad" objetiva, que no nos acercan de ninguna manera a la verdad, antes bien nos explican sólo una manera humana de pensar esta realidad.

El mismo principio de no-contradicción llega a vincularse con una coacción biológica pero ya transformada, dado que el mismo hombre la ha convertido en una segunda naturaleza en la medida en que le ayuda a perpetuar su existencia, sin que esto signifique una aproximación a la verdad:

La coacción subjetiva que impide contradecir aquí es una coacción biológica: el instinto de utilidad que hay en concluir como concluimos se ha convertido para nosotros en una segunda naturaleza, así 'somos' este instinto... Pero ¡qué ingenuidad querer sacar de aquí la demostración de que poseemos verdad en sí! El hecho de no poder contradecir es la prueba de una incapacidad y no de una 'verdad'.²¹

¿De dónde procede dicha "incapacidad", dicha "imposibilidad" que se convierte en una segunda naturaleza? Para Nietzsche la procedencia de esta imposibilidad se explica por todo una serie de experiencias dadas en el pasado que comprobaron su utilidad para la vida, para un tipo de vida, pues el principio de no-contradicción también tiene su historia, su momento de formación a partir de necesidades de orden subjetivo, representa una forma de ver y pensar la realidad, a partir de un "algo" que nosotros le agregamos a las cosas para poder vivir de una cierta manera, bajo un cierto orden.

Así en *La voluntad de dominio* su indagación genealógica descubre que en la aplicación de este principio, las funciones vitales están presentes, pues el negar y afirmar lo mismo nos da mal resultado para la vida, sin que esto signifique que tal principio exprese una necesidad objetiva, sino que su base está en nuestra incapacidad, en nuestra imposibilidad para unir predicados contrapuestos. Por

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ibid.*, (514), p. 199.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

eso nos dice: "No podemos afirmar y negar al mismo tiempo una sola y misma cosa: éste es un principio de experiencia subjetiva; no una "necesidad", sino solamente una imposibilidad"²²

Y aunque la supuesta *imposibilidad*, que el mismo Nietzsche señala, de unir predicados contrapuestos nos sigue colocando dentro de los límites de la lógica, ya que no deja de representar un "cierto" arreglo con la lógica, debemos señalar un desplazamiento en la significación de lo lógico. Puesto que el uso que Nietzsche le da a este principio carece de connotaciones metafísicas, se encuentra desvinculado de sus pretensiones de verdad absoluta, más bien se acerca a un tipo de creación, pues aquí el instinto de utilidad que hay en concluir como concluimos, y que se ha convertido para nosotros en una segunda naturaleza, es realmente una construcción, una creación humana producto de sus necesidades vitales que implica una separación de organismos inferiores por la creación de una "segunda naturaleza", representa una separación, una creación más en la historia del hombre.

3 El juicio como ficción creadora

¿Qué son realmente nuestras ideas, juicios y deducciones lógicas? ¿Cómo han llegado a formarse, a ser lo que ahora son? El análisis que Nietzsche realiza de los juicios y deducciones lógicas nos descubre en la procedencia de los juicios una serie de luchas de instintos, pero sobre todo nos coloca ante el desconocimiento de nuestros propios procesos de formación de los juicios y deducciones, al no estar éstos dentro del dominio de la conciencia. Así, en *La gaya ciencia*, nos dice que con los juicios nos encontramos con una lucha de instintos, una serie compleja de procesos, en su mayoría inconscientes: de ahí la dificultad de la correcta comprensión de éstos, pues antes de que se dé cualquier juicio se da un proceso de asimilación, actividad intelectual que todavía no cae dentro de la conciencia,²³ actividad intelectual preconsciente que ejerce su proceso sensitivo-intelectual dentro de los organismos:

²² *Ibid.*, (515), p. 199.

²³ Véase *Ibid.*, (531), p. 207.

La serie de ideas y de deducciones lógicas, en nuestro cerebro actual, corresponde a un proceso, a una lucha de instintos en sí muy ilógicos e injustos; nosotros no percibimos generalmente más que el resultado de la lucha: tan oculto y rápido funciona todavía este antiguo mecanismo dentro de nosotros.²⁴

Si hacemos un análisis genealógico de los juicios (primer grado de la lógica) nos encontramos con que su procedencia es el mismo "ilogismo". Un ilogismo, ya mencionado, que nos hace considerar la igualdad de las cosas, pues la "ficción" básica del juicio es su creencia en cosas iguales, en la identidad:

El juicio. Es la creencia: 'esto o aquello es así'. Por consiguiente dentro del juicio se oculta la afirmación de un 'caso idéntico', supone una comparación con la ayuda de la memoria. El juicio no crea el hecho de que aparezca un caso igual. Antes bien, cree percibirle: trabaja bajo la suposición de que hay casos idénticos. [...] No podría haber ningún juicio si no hubiera en nuestras impresiones una previa igualación: la memoria sólo es posible mediante un constante subrayar de lo ya habitual, de lo vivido. Antes de juzgar debemos haber hecho el proceso de asimilación; por consiguiente, aquí también hay una actividad intelectual previa que no aparece en la conciencia, como el dolor que nos produce una herida. Probablemente, todas las funciones orgánicas corresponden a un hecho interior, es decir, a una asimilación, a una secreción, a un crecimiento, etcétera.²⁵

Con los juicios estamos ante ficciones útiles para la vida. Por eso aunque Nietzsche admite la "falsedad" de los juicios en *Más allá del bien y del mal*, no pretende una completa anulación de los juicios, ya que dicha falsedad no representa, para él, una objeción para los juicios, sino que: "La cuestión es saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizá incluso selecciona la especie..."²⁶ Nietzsche, bajo sus concepciones fundamentales pretende un cambio de uso de estos juicios, por eso en su pensamiento se servirá de estos juicios de un modo no metafísico como un tipo de ficción ligada a exigencias vitales, como todas las instancias lógicas tratadas anteriormente ya que:

[...] el hombre no podría vivir si no admitiese las ficciones lógicas, si no midiese la realidad con la medida del mundo puramente inventado de lo incondicionado, idéntico-a-sí-mismo, si no

²⁴Nietzsche, *La gaya ciencia*, (111), pp. 103-104.

²⁵ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (531), p. 207.

falsease permanentemente el mundo mediante el número [y todo tipo de abstracciones] [...] renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida. Admitir que la no-verdad es condición de la vida: esto significa desde luego, enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con ello, más allá del bien y del mal.²⁷

Nietzsche al colocar la no-verdad como condición de la vida, donde los mismos juicios falsos serán condición de la vida, se enfrenta del modo más radical a toda un manera de pensar que ha dominado Occidente, pues con esta afirmación no sólo ataca a las concepciones gnoseológicas, sino que su ataque llega hasta los valores (la verdad como valor), hasta la moral en los que se ha sustentado toda una civilización.²⁸ Si tomamos en cuenta el vínculo que el análisis genealógico descubre entre todo pensamiento metafísico y la moral (pues para éste la verdad vale más que el error) al hablar de la no-verdad como condición de la vida, la filosofía nietzscheana nos coloca más allá del bien y del mal.

La filosofía de Nietzsche se sitúa más allá de la verdad, más allá de la primacía del valor de la verdad metafísica, ya que la no-verdad puede ser condición de vida. Y como nos dice en *La voluntad de dominio*: "La verdad es aquella clase de error sin la cual no puede vivir un ser viviente de una determinada especie. El valor para la vida es lo que decide en último término."²⁹ Todo esto sin que la misma vida sea tomada como argumento que fundamente la verdad, pues no podemos olvidar lo que menciona en *La gaya ciencia*: "La vida no es un argumento; entre las condiciones de la vida podría encontrarse el error."³⁰

Con el pensamiento de Nietzsche estamos ante una perspectiva completamente diferente, pues al abandonar el terreno de la verdad a la que se suponía llegaban los juicios se acerca a la ponderación del "error", de la ficción, de la ilusión.

²⁶Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (4), p. 24.

²⁷*Ibidem*.

²⁸En *Más allá del bien y del mal*, p. 60 se nos dice: "Que la verdad sea más valiosa que la apariencia, esto no es más que un prejuicio moral."

²⁹Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (492), p. 194.

³⁰Nietzsche, *La gaya ciencia*, (121), p. 107.

'Verdad': esto, dentro de mi manera de pensar, no indica necesariamente una oposición al error, sino, en los casos más fundamentales, una oposición de diferentes errores, unos con respecto a otros, por ejemplo: que el uno es más antiguo, más profundo, quizá hasta indarraigable, en cuanto un ser orgánico de nuestra especie no puede vivir sin él; mientras que otros errores no nos tiranizan como condiciones de vida: antes bien, comparados con tales 'liranos', pueden ser abandonados y refutados.

Una opinión irrefutable ¿por qué ha de ser ya por este hecho verdadera? Esta pregunta quizá indigna a los lógicos, que consideran los límites de la lógica como los de las cosas; pero ya hace tiempo que yo he declarado la guerra a este optimismo lógico.³¹

La verdad en términos de la metafísica deja de valer como instancia suprema para Nietzsche, pues desde su análisis genealógico se nos pone en manifiesto que la misma lógica no conserva una neutralidad, pues se encuentra regida por instintos, valoraciones y exigencias fisiológicas orientadas a conservar una especie de vida:

También detrás de la lógica y de su aparente soberanía de movimientos se encuentran valoraciones o, hablando con más claridad, exigencias fisiológicas orientadas a conservar una determinada especie de vida.³²

Desde esta nueva concepción lo importante es saber hasta qué punto estos juicios, que son ficciones creadoras, favorecen la vida. Aquí la "no-verdad" de los juicios y deducciones lógicas, al que el genealogista llega, será considerada como condición de la vida donde la verdad deja su lugar a la *creencia*. Estamos ante una creencia "superficial" que no se encuentra ligada a absolutos, que permite una óptica diferente, una óptica perspectivista de la vida. Por eso cuando habla de los juicios sintéticos a priori, Nietzsche intenta sustituir la pregunta kantiana: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? por una pregunta distinta: ¿por qué es necesaria la creencia en tales juicios? Nos dice

[...] dicho de otro modo más claro, y más rudo, y más radical: los juicios sintéticos a priori no deberían 'ser posibles' en absoluto: nosotros no tenemos ningún derecho a ellos, en nuestra boca son nada más que juicios falsos. Sólo que, de todos modos, la creencia en su verdad es

³¹ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (534) p. 208.

³² Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (3), p. 24.

necesaria, como una creencia superficial y una apariencia visible pertenecientes a la óptica perspectivística de la vida.³³

4 La causalidad como ficción creadora

La causalidad, como las demás instancias lógicas, no va a ser entendida en un sentido metafísico, más bien será abordada desde la genealogía. Para Nietzsche la causalidad también tiene una historia que se encuentra íntimamente ligada con las condiciones de un tipo de existencia. En un primer momento, la genealogía nos descubre que dicha historia estuvo marcada por un desarrollo tardío dentro de la evolución humana. Así en *Humano demasiado humano* se menciona que:

La creencia primitiva de todo ser organizado, al principio, es quizá que todo el resto del mundo es uno e inmóvil. Lo que está más alejado respecto de este grado primitivo de lógica es la idea de 'causalidad'.³⁴

La comprensión del fenómeno causal se nos dificulta, presenta grandes resistencias debido a toda una costumbre, a una herencia que nos hace inferir conforme a hábitos ancestrales. Nietzsche quiere eliminar estas resistencias, esta herencia que nos hace inferir de tales modos. En pocas palabras: quiere eliminar estos supuestos que nos impiden entender la causalidad en sus verdaderas dimensiones; quiere desenmascararlos desde la genealogía.

El análisis genealógico nos descubre que la aceptación de la necesidad del vínculo causal no es de orden intelectual, sino psicológico: ésta procede de una inseguridad que nos hace buscar lo antiguo en lo nuevo. "El pretendido instinto de la causalidad es solamente el temor de lo desacostumbrado y la tentativa de encontrar en ello alguna cosa conocida, una investigación no de causas, sino de una cosa conocida..."³⁵ La misma "experiencia interior"³⁶ sólo llega a nuestra conciencia después de haber encontrado un lenguaje que el individuo pueda comprender, cosa que requiere la transposición de un estado relativamente

³³ *Ibid.*, (11), pp. 32-33.

³⁴ Nietzsche, *Humano demasiado humano*, (18), p. 268.

³⁵ *Ibid.*, (549), p. 212.

desconocido a otro más conocido, pues aquí el comprender será el expresar algo en el lenguaje de alguna cosa antigua ya conocida.

Desde la perspectiva nietzscheana, la causalidad adquiere una nueva dimensión que se aleja de su sentido metafísico: adquiere una función vital que nos defiende contra lo adverso, lo desconocido. Con la causalidad estamos ante un "querer-desembarazarnos" de representaciones opresivas, pero en este intento (donde intervienen una serie de sentimientos, voliciones, creencias y hasta estados corporales, por nombrar algunos) no somos rigurosos con los medios de conseguirlo, pues la primera representación con la que se aclara que lo desconocido se sustituye por lo conocido, hace tanto bien que se le tiene por "verdadera". Para Nietzsche, nuestro instinto causal no nos acerca al conocimiento metafísico, a la verdad en su sentido metafísico, más bien lo causal se encuentra condicionado y excitado por el sentimiento de miedo y requiere de una especie de causa tranquilizadora, liberadora, aliviadora, donde lo nuevo, lo no vivido, lo extraño queda excluido como causa, y en su lugar se da una especie de aclaración escogida y privilegiada, con la que queda eliminado el sentimiento de lo extraño, de lo nuevo y no vivido que nos produce miedo.

Nietzsche descubre que en el proceso de la formación del nexo causal, la aclaración, además de darse a partir de lo más habitual, de lo que se supone más conocido, se da a partir de una elección donde predomina una especie de "causa" que sobresale como dominante, excluyente de otras causas y aclaraciones. (El banquero piensa en el negocio, el cristiano en el pecado y la muchacha en el amor).³⁷ Y en todo este mecanismo impera la "prueba del placer" ("de la fuerza") como criterio de verdad, donde el pensamiento probado por sus frutos y por la opinión agradable es aceptado como verdadero. Y a tal grado lo pensado como agradable es importante, que Nietzsche llega a afirmar que si la fe no hiciese felices a los hombres, ésta desaparecería.

Nietzsche ve a la causalidad como una ficción creadora y reconoce su importancia para la vida, dado que el reducir algo desconocido a algo conocido,

³⁶Véase Nietzsche, *La voluntad de domimo*, (478), p. 190.

³⁷Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 66-67.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

cosa que hace el mecanismo causal, alivia, tranquiliza, satisface y proporciona además un sentimiento de poder. Aquí el miedo a lo desconocido actúa como motor del mecanismo causal y el intento de reducir lo desconocido a lo conocido se da sólo con el fin de tranquilizarnos, mas nunca para hacernos accesible la verdad.

Según Nietzsche, en todo lo que sucede no se sigue una regla, ni se obedece a una necesidad, tampoco se proyecta una ley de causalidad. La evaluabilidad de lo que sucede reside en la reproducción de casos idénticos. No hay como pensaba Kant un sentido de la causalidad. Más bien nuestro filósofo, a semejanza de Hume,³⁸ considera la causalidad como la sucesión constante de los fenómenos, que no nos está dada por una exigencia del entendimiento, sino que procede de una costumbre, de un hábito. Pero mientras que Hume la restringe al individuo, Nietzsche extiende esta costumbre a la especie, la ve como una necesidad de la especie humana para poder conservar un tipo de vida. Así, la especie humana a lo largo de su historia no sólo ha creado, sino que además ha heredado una cierta manera de entender la realidad. Nietzsche va pues más allá del planteamiento que coloca a la costumbre como centro de la explicación de nuestra creencia en la causalidad nos dice:

Lo que nos comunica esa extraordinaria firmeza en la creencia de la causa no es la inveterada costumbre de ver aparecer un fenómeno detrás del otro, sino nuestra incapacidad de poder interpretar un hecho de otra manera que como un hecho intencional. Es la creencia de que lo que vive y piensa es lo único que puede producir efectos, la voluntad, la intención; es la creencia de que todo hecho es una acción [...] es la creencia en el sujeto.³⁹

Con el pensamiento nietzscheano, no s encontramos ante una invalidación de la causalidad en sus pretensiones de explicación verdadera de la realidad que se encuentra siempre en devenir, pues la causalidad nos coloca, más bien, ante una imposibilidad por parte de las inferencias causales de entender la continuidad del devenir.

³⁸ Así Hume nos dice: "...nunca se puede satisfacer la propia razón, que jamás encuentra un argumento convincente a partir de la experiencia, para demostrar que las percepciones están conectadas con objetos externos." (David Hume, *Investigaciones sobre el conocimiento humano*, p.181).

³⁹ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (548), p. 210.

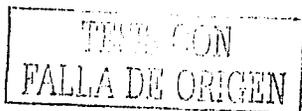
En *La gaya ciencia*, obra en la que se analiza con cierto detenimiento el fenómeno causal, Nietzsche nos habla de la causalidad como de un tipo de ficción. Para él, con la causalidad estamos ante una ficción que separa arbitrariamente lo que en realidad es continuo devenir. La causalidad realiza una separación dualista, que no nos remite a la realidad, sino que resulta ser obra de nuestro intelecto, ya que el pensar causal separa del proceso lo que en realidad representa una continuidad siempre en movimiento, y esta separación es el resultado de una inferencia no justificada que resulta del modo humano de entender la realidad. Por eso con nuestras deducciones causales –como nos dice Nietzsche- en realidad no hemos comprendido nada.

Causa y efecto: he aquí un dualismo como no ha existido probablemente nunca; en realidad, tenemos ante nosotros una 'continuidad' de la cual aislamos algunas partes; del mismo modo que no percibimos nunca un movimiento sino como una serie de puntos aislados, en realidad no lo vemos, lo inferimos. La prontitud de ciertos efectos emplean en producirse nos induce a error; sin embargo, esta rapidez no existe más que para nosotros [...] Un intelecto que viese la causa y el efecto como una continuidad, y no, a nuestra manera, como una separación arbitraria, que viese el flujo de los acontecimientos, negaría la idea de causa y efecto y toda condicionalidad.⁴⁰

El análisis que Nietzsche realiza nos pone de manifiesto nuestro modo impropio de entender la causalidad, de engañarnos con respecto al nexo causal, pues además de la separación arbitraria que realiza el pensar causal que nos induce al error, el análisis de la procedencia de la causalidad se encuentra con otro gran obstáculo: la multiplicidad de elementos que forman parte del proceso y la rapidez con la que se dan, todos ellos, factores que pueden conducirnos al error de pensar que realmente podemos conocer el proceso causal.

Una de las principales dificultades, que Nietzsche detecta para acceder a la procedencia de la relación causal, es la postura metafísica racionalista que hace a un lado una multiplicidad de elementos del proceso e intenta explicar la causalidad desde el ámbito de lo consciente. Esta postura metafísica hace a un lado los elementos que no caen dentro de la conciencia: no considera una serie de sentimientos, voliciones, creencias y hasta estados corporales. Pero sobre todo, excluye del proceso causal, a elementos que ella misma considera

⁴⁰Nietzsche, *La gaya ciencia*, (112), p. 104.



inferiores, como los instintos, las pasiones, los estados fisiológicos y orgánicos. Elementos, todos ellos, que Nietzsche quiere integrar en el proceso. Así en *La voluntad de dominio*, nos advierte:

La 'causalidad' nos escapa: admitir entre las ideas un lazo inmediato y causal, como hace la lógica, es la consecuencia de la observación más grosera y más torpe. Entre los pensamientos hay aún toda clase de pasiones que se entregan a su juego; pero los movimientos son demasiado rápidos, lo que hace que los desconozcamos, que los neguemos...⁴¹

El concepto de causalidad en su sentido metafísico es concebido, por Nietzsche, como un tipo de "error" resultado de un uso inapropiado de las inferencias, pero que se piensa a sí mismo, como explicación verdadera de los procesos que se dan en la Naturaleza, de los principios verdaderos y absolutos que obran sobre las cosas, ya que:

Toda la experiencia interior está fundada en una irritación de los centros nerviosos, a los que se busca o imagina una causa; y solamente la causa así buscada penetra en la conciencia: esta causa no es absolutamente adecuada a la causa verdadera: es una especie de tanteo basado en anteriores 'experiencias interiores', es decir, en la memoria. Pero la memoria conserva también el hábito de las interpretaciones antiguas, es decir, de la causalidad errónea; de suerte que la 'experiencia interior' contendrá en ella todas las antiguas falsas ficciones causales. Nuestro 'mundo exterior', tal como lo proyectamos a cada momento, está indisolublemente ligado a los antiguos errores de las causas: tratamos de interpretarlo por el esquematismo de los "objetos, etcétera."⁴²

Nietzsche resalta el papel que juega el recuerdo en la formación de nuestras inferencias causales. Para él el recuerdo, que forma parte de la relación causal, no se reconoce como tal, y esto nos hace creer que el nexo entre causa y efecto tiene un fundamento en la realidad, nos hace engañarnos respecto a la naturaleza de la causalidad. En el proceso causal el recuerdo entra en actividad sin nuestro conocimiento, evoca estados anteriores de igual especie, interpretaciones causales fusionados con los estados anteriores, todo esto junto con la creencia de que las representaciones, los procesos conscientes concomitantes han sido las causas. El engaño se acrecienta ya que –para Nietzsche– en la formación misma de lo que recordamos se da toda una

⁴¹Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (476), p. 189.

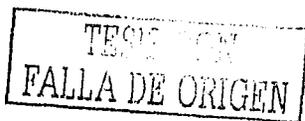
tendencia de igualar casos similares, cosa que hace surgir una *habituación* a una interpretación causal determinada, que engendra una creencia determinada y que obstaculiza e impide una investigación de la causa.

Nietzsche intenta una manera diferente, no-metafísica de entender la causalidad. Contra la causalidad entendida metafísicamente, postula una causalidad entendida como ficción creadora como producto de una creación humana, que ha demostrado su utilidad para la vida, pues la causalidad, al igual que la identidad, el principio de no-contradicción y los juicios de la lógica continúan teniendo, en el pensamiento de Nietzsche, un lugar importante: les asigna un papel creador. En el caso de la causalidad podemos servirnos de ésta de un modo no-metafísico, como ficción creadora. Por eso en *Más allá del bien y del mal* nos dice:

[...] debemos servirnos precisamente de la 'causa', del 'efecto' nada más que como de *conceptos* puros, es decir, ficciones convencionales, con fines de designación, de entendimiento, pero *no* de aclaración. En lo 'en-sí' no hay 'lazos causales', ni 'necesidad', ni 'no-libertad psicológica', allí no sigue 'el efecto a la causa', allí no gobierna 'ley' ninguna. *Nosotros* somos los únicos que hemos inventado las causas, la sucesión, la reciprocidad, la relatividad, la coacción, el número, la ley, la libertad, el motivo, la finalidad; y siempre que a este mundo de signos lo introducimos ficticiamente y lo entremezclamos, como si fuera un 'en sí', en las cosas, continuamos actuando de igual manera que hemos actuado siempre, a saber, de manera *mitológica* [conforme hábitos ancestrales].⁴³

Nietzsche hace a un lado a la causalidad entendida como acceso a la cosa en sí, descarta su uso metafísico. Para él, con la causalidad estamos ante una creencia que no tiene un fundamento en algo objetivo. Su análisis nos descubre que todas las ideas adquiridas a lo largo del tiempo, que nos hacen creer en la causalidad como verdadera explicación, provienen de una necesidad que no es de índole objetiva, y que no nos acerca a la verdad. Con la causalidad sucede lo mismo que con las demás instancias de la lógica: estamos ante una necesidad de orden psicológico, subjetivo, más bien ligado a intereses vitales. Para nuestro filósofo: "La necesidad psicológica de creer en una causalidad se encuentra en la imposibilidad de 'imaginar un acontecimiento sin intenciones'; pero con esto,

⁴³ *Ibid.*, (478), p. 190.



naturalmente, no se dice nada sobre la verdad o falsedad de tal creencia, sobre su justificación.⁴⁴

Con la causalidad, una vez más, estamos ante una *imposibilidad*, ante la imposibilidad humana de concebir las cosas de otra manera. Pero sin que esta *imposibilidad*, por parte de nosotros, diga algo sobre la verdad de tales acontecimientos pensados como productos de una intención, pensados como causales, pues la causalidad no explica ni aclara la naturaleza de las cosas. Más bien esta "imposibilidad" que se da, tanto en el terreno del principio de no-contradicción como en el terreno causal, nos está dando pautas de los límites que presenta el desarrollo del pensamiento humano, que no está hecho para alcanzar la verdad.

Nietzsche va a analizar la creencia de la causalidad más arraigada: la creencia de la libertad de voluntad, creencia que en *Humano demasiado humano* es vista como "...un error original de todo ser organizado que se remonta al momento en que las emociones lógicas existen en él..."⁴⁵ En este tipo de causalidad estamos hablando de errores originados en lo orgánico, derivados de una intromisión de lo lógico en lo orgánico en un momento cuando el individuo primitivo se sentía y observaba a sí mismo y consideraba toda sensación, toda modificación como algo "aislado", incondicionado, independiente. Para Nietzsche, es en este momento del desarrollo donde no se veía ni un lazo de lo precedente con lo que sigue, y las sensaciones se sentían sin razón ni finalidad, cuando la creencia en la libertad de la voluntad hace su aparición. Por eso se puede decir que en la base de la idea metafísica de la libertad de la voluntad, está una inadecuada interpretación de determinados procesos naturales, una confusión, una distorsión siempre ligada a una utilidad. Nietzsche llega a afirmar que toda metafísica que se ha ocupado de la libertad del querer, ha tratado los errores fundamentales del hombre como si fueran verdades fundamentales.

⁴³Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (21), p. 43.

⁴⁴Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (624), p. 239.

⁴⁵Nietzsche, *Humano demasiado humano*, (18), p. 268.

Desde la perspectiva nietzscheana, las aclaraciones causales llegan a ser estados derivados, traducciones de sentimientos de placer o displacer a un dialecto falso, donde un malestar fisiológico puede ser interpretado como merecido, como pecado, y "...la denominada 'buena conciencia', un estado fisiológico que a veces es tan semejante a una digestión feliz que se confunde con ella.⁴⁶ . Así, la creencia de la voluntad como causa de los llamados "hechos internos" no sólo es vista como producto de una necesidad subjetiva, sino que la explicación genealógica integra también en la explicación de las inferencias causales a los estados fisiológicos, a los estados orgánicos, al mismo cuerpo.⁴⁷

No tenemos absolutamente ninguna experiencia respecto de la causa; este concepto, si queremos rastrearlo desde el punto de vista psicológico, procede de la convicción subjetiva de que nosotros somos causas, es decir, que el brazo se mueve... Pero esto es un error. Nosotros nos distinguimos como los actores de la acción, y de este esquema nos servimos siempre: en todo lo que sucede buscamos un actor. ¿Qué hemos hecho? Hemos interpretado mal un sentimiento de fuerza, de tensión, de resistencia, un sentimiento muscular que es ya un comienzo de acción, para hacer de él una causa; hemos tomado por causa la voluntad de hacer tal o cual cosa, porque la acción seguía.⁴⁹

Y aquí es importante señalar, que mientras la metafísica en su explicación de la libertad de la voluntad, del yo como causa libre, había hecho a un lado una serie de fenómenos corporales, orgánicos, Nietzsche intenta una explicación no excluyente, integrando todas nuestras funciones corporales, orgánicas. Así en el *Crepúsculo de los ídolos*, dentro del apartado que habla del *error de las causas imaginarias*, se menciona que en el hombre se da una necesidad de encontrar una explicación para sus fluctuaciones orgánicas y estados de ánimo, y todo esto porque el ser humano mismo está imposibilitado para imaginar un acontecimiento sin intenciones:

La mayoría de nuestros sentimientos generales –toda especie de obstáculo, presión, tensión, explosión en el juego y contrajuego de los órganos, como en especial el estado del *nervus sympathicus*– excitan nuestro instinto causal: queremos tener una *razón* de encontrarnos *de este y de aquel modo*, –de encontrarnos bien o encontrarnos mal. Jamás nos basta con establecer

⁴⁶ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 67.

⁴⁷ Véase Nietzsche, *Genealogía de la moral*, p. 148.

el hecho de que nos encontramos de éste y de aquel modo: no admitimos ese hecho —no cobramos conciencia de él— hasta que hemos dado una especie de motivación.⁴⁹

La invalidación de la libertad de la voluntad⁵⁰ que —para nuestro filósofo— tiene su génesis en un error originario de la causalidad, en un “no saber ver” los nexos de los estados intermedios, que se interpretan como libres, no hace que Nietzsche afirme la existencia de la voluntad no libre, donde las causas se explican merced a una necesidad mecánica, ya que esta postura es, para él, el resultado de un uso erróneo de la causalidad, de una cosificación de la causa y el efecto, propio de los mecanicistas, quienes ignoran que: “La necesidad no es un hecho, sino una interpretación.”⁵¹ Para ellos la causa sólo presiona y empuja hasta que produce el efecto. Mientras que para Nietzsche: “En la vida real no hay más que voluntad fuerte y voluntad débil”.⁵²

No hay causa en absoluto para Nietzsche: somos víctimas de una ilusión, nosotros inventamos un sujeto para hacerlo responsable del hecho y de la manera de que alguna cosa suceda. De hecho inventamos todas las causas según el esquema del efecto. Como somos incapaces de predecir el sentido en que obrará una cosa cualquiera, buscamos a los seres (sujeto, voluntad, intención que son inherentes al concepto de causa) para que expliquen por qué se ha transformado alguna cosa. Pero estos seres no ejercen ninguna acción, pues no existen en absoluto, son ficciones, y la idea de causalidad es completamente inútil. De una serie necesaria de condiciones no hay que concluir una relación de causalidad, aunque desde el punto de vista del lenguaje nos es imposible desembarazarnos de esta idea.

⁴⁸ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (549), p. 211. “Hemos resumido nuestro sentimiento de voluntad, de libertad, de responsabilidad, y nuestra intención de una acción, en el concepto de ‘causa’: ‘causa efficiens’ y ‘causa finalis’, en la concepción fundamental, es lo mismo.”

⁴⁹Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 65.

⁵⁰La procedencia psicológica de la libertad de la voluntad se encuentra relacionado con el instinto de castigar y juzgar, de encontrar responsables. Y con la noción de responsabilidad entramos al ámbito de la violencia que ejerce la metálica, siendo la mala conciencia su producto.

⁵¹ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (550), p. 212. “Del hecho de que una cosa sucede indefectiblemente y en condiciones apreciables no se sigue que aquella cosa sucede ‘necesariamente’. Si una cantidad de fuerza se determina y se comporta, en cada caso determinado, de una manera particular y única, no se puede inducir que ‘su voluntad no es libre’.” La coacción no es demostrable: del hecho de que yo ejecute una cosa determinada no se debe concluir que yo la ejecute obligado.

⁵²Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (21), p. 43.

En resumen: una cosa que sucede no es provocada ni provocante: la causa es una facultad de provocar, inventada añadiéndola a lo que sucede [...] El árbol es una palabra; el árbol no es una causa. Un 'ser' es la suma de efectos que produce, ligados sintéticamente por un concepto, por una imagen.⁵³

Con la causalidad estamos ante una ficción que tiene su procedencia en la idea de sujeto, pues como menciona Nietzsche en *La voluntad de dominio*: "A imagen del sujeto hemos inventado la causalidad, introduciéndola en el caos de las sensaciones."⁵⁴ A imagen de un sujeto que se entiende a sí mismo como algo estable, ordenado, como algo que permanece en el cambio, como una substancia, se introduce un cierto ordenamiento de las cosas y de las acciones humanas.⁵⁵ Por eso si no creemos en el sujeto que obra ni en los objetos que obran, si abandonamos el sujeto que obra, y lo entendemos como lo que es: como una ficción, en la acción recíproca causa-efecto, nuestra idea de causalidad también cae.

En el mecanismo causal, Nietzsche reconoce la acción de un instinto "creador": ante lo desconocido, ante el peligro, ante la inquietud y la preocupación, un instinto creador viene a eliminar esos estados penosos construyendo pensamientos con los que se puede vivir. En el mecanismo causal funciona el primer axioma mencionado por Nietzsche: *una aclaración cualquiera es mejor que ninguna*.⁵⁶ Y esta aclaración, que se encuentra ligada a intereses vitales, no debe ser tomada como verdad, sino como ficción convencional, como creación.

⁵³ Véase Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (549), p. 211. En los escritos inéditos datados en 1872, Nietzsche nos dice: "Un estímulo percibido y una mirada dirigida a un movimiento, unidos entre sí, presentan la causalidad ante todo como un axioma de experiencia: dos cosas, concretamente una sensación y una imagen visual determinadas, aparecen siempre juntas. El que la una sea causa de la otras es una *metáfora en préstamo a la voluntad y al acto*: un razonamiento por analogía." (Nietzsche, *El libro del filósofo*, p. 64) En la aplicación de la causalidad se da una transposición de una relación de sentido y su función, la conexión entre estímulo y actividad transpuesta a todas las cosas. "El ojo se activa ante un estímulo, es decir, ve. Interpretamos el mundo a través de nuestras funciones sensoriales, esto es, presuponemos en todos los casos una causalidad porque *continuamente experimentamos* tales variaciones. (*Ibid.*, p. 65).

⁵⁴ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (550), p. 212.

⁵⁵ De ahí que cuando comprendemos que el sujeto no es algo que obra, sino sólo una ficción, se sigue que: "Si no creemos ya en el sujeto que obra, la creencia en los objetos que obran, en la acción recíproca, causa y efecto, entre estos fenómenos que llamamos cosas, cae igualmente." *Ibidem*.

⁵⁶ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 66.

Nietzsche concibe a la causalidad como una ficción creadora que tiene como fondo las mismas limitaciones humanas para acceder a la verdad. Aquí, como en todas las críticas a las pretensiones del conocimiento metafísico por alcanzar la verdad, se hace patente un pensamiento que guía a Nietzsche a lo largo de su obra: esa profunda desarmonía entre los deseos humanos y las posibilidades de realizarlos. Así el análisis causal nos dice que estamos ante la imposibilidad de captar la realidad como continuidad, como devenir dadas nuestras observaciones groseras y torpes, y dada nuestra imposibilidad de imaginar un acontecimiento sin intenciones, sin razones ni motivaciones.

La genealogía, después de desenmascarar las pretensiones de verdad de la lógica-metafísica, intenta una reflexión de la utilidad de las categorías lógicas como errores para la vida, ya que la lógica no se encuentra en función de la verdad,⁵⁷ sino que su origen se encuentra ligado a la conservación de un tipo de existencia, donde las categorías lógicas sólo son "verdades" en el sentido que son para nosotros condiciones de existencia.

El análisis de Nietzsche nos descubre que son nuestras propias limitaciones las que nos llevan a explicaciones de índole causal, explicaciones que constituyen siempre ficciones con las que un tipo de hombre, con un tipo de valores morales, puede vivir, ya que en el fondo del mecanismo causal, como en el fondo de toda operación de la lógica y del pensamiento, nos encontramos con opciones morales, en este caso con mundos arreglados conforme a lo conocido que alejan el miedo y lo sustituyen con un tipo de explicación tranquilizadora. Así, los ordenamientos lógicos nos colocan ante un tipo de hombre, que a partir de sí mismo y de sus condiciones de vida, crea su propia ficción.

A través de toda su crítica, Nietzsche nos señala una nueva manera de comprender las relaciones, ya no desde la causalidad entendida metafísicamente,

⁵⁷También nuestras creencias del tiempo y del espacio como absolutos representan una impostura. En las afirmaciones científicas contamos inevitablemente con ciertas determinaciones que se pretenden verdaderas, pero que son por lo menos "constantes". Por eso Kant acierta cuando señala que la razón no toma sus leyes de la Naturaleza, sino que las prescribe a ésta: la Naturaleza en cuanto representación, en cuanto error. Y sólo en el mundo de nuestra representación se aplican las leyes de los números que sólo sirven para un mundo de hombres. Véase *Humano demasiado humano*, (19), p. 268. Introduciendo en las ciencias la finura y la severidad de las matemáticas no conocemos las cosas sino que simplemente determinamos nuestras relaciones con las cosas. (Véase Nietzsche, *La gaya ciencia*, (246), p.128).

sino a partir de la voluntad de poderío, donde el nexos se da tomando en cuenta el nivel de la fuerza: tomando en cuenta lo que puede una fuerza y lo que no puede una debilidad, pues para nuestro filósofo: en el mundo no dominan las leyes, sino que faltan absolutamente, y todo poder saca en cada instante su última consecuencia.⁵⁸ Así en *La genealogía de la moral* nos dice:

Exigir de la fortaleza que no sea un querer-dominar, un querer-sojuzgar, un querer-enseñoriarse, una sed de enemigos y de resistencias y de triunfos, es tan absurdo como exigir a la debilidad que se exteriorice como fortaleza. Un *quantum* de fuerza es justo un tal *quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad –más aún, no es nada más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan sólo a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y malentiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un 'sujeto'.⁵⁹

También en *La voluntad de dominio* en los aforismos 685 y 686, Nietzsche se va a referir a la causalidad en términos de voluntad de poderío. Se menciona que en un sentido psicológico nuestro concepto de "causa" se reduce a nuestro sentimiento de poderío. Según nuestro filósofo, no tenemos el más mínimo motivo para admitir que a una variación le tiene que seguir otra; más bien, parecería que un estado logrado debería conservarse, si no hubiera en él una facultad de no quererse conservar. Ya que: "...en cada ser vivo se puede mostrar del modo más claro que hace todo lo que puede, no para conservarse sino para llegar a ser más."⁶⁰ Y si una cosa se realiza de una manera determinada y da la impresión de cierta causalidad, esto es debido a una cantidad de fuerza que obra, cuya esencia consiste en ejercer poder sobre todas las cantidades de fuerza, mas no obedecer a ninguna ley causal.

5 Lógica y verdad

La crítica que Nietzsche hace a la lógica, a una lógica basada en la identidad, que subordina lo individual a lo universal y que sacrifica la inmediatez por la mediación a través del concepto, no sólo, nos coloca ante un

⁵⁸Véase *Más allá del bien y del mal*, (122), p. 45.

⁵⁹Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 51.

⁶⁰Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (685), p. 262.



desenmascaramiento de la supuesta ley del sujeto que conoce, que pretende ser originaria y que en realidad consiste en una "necesidad" interior de conocer todo objeto en sí mismo, en el fondo siempre semejante a sí mismo e inmóvil, sino que también descubre, que tanto el objeto, que se pretende semejante a sí mismo como el sujeto dotado de estructuras lógicas, son realmente construcciones de una voluntad de poder, resultados, productos históricos de un tipo de hombre que no tiene acceso a la verdad.

Nietzsche denuncia el error de la metafísica, de no ver en la lógica y en las categorías de la razón medios para acomodar el mundo a fines utilitarios, error que hace creer que con la lógica estamos ante la posesión del criterio de la verdad, ante la posesión de la realidad. Denuncia la ingenuidad que consiste en tomar la idiosincrasia antropocéntrica por la medida de las cosas como norma de lo real y de lo irreal, la ingenuidad de hacer absoluta una cosa que es condicionada. Para nuestro pensador, la locura metafísica, en vez de utilizar las formas para hacer al mundo manejable y determinable por su uso, pensó que por detrás de las categorías lógicas se ocultaba la verdadera medida de la realidad que utilizó para condenar la realidad sensible.⁶¹

En el pensamiento de Nietzsche nos encontramos con una franca invalidación de las pretensiones de la lógica que de ninguna manera intenta desarrollar otra clase de lógica que restablezca otros fundamentos que justifiquen una modalidad diferente, tanto de la identidad como de la adecuación, ya que dicha invalidación no se da para crear nuevas instancias supuestamente reformuladas que lleguen a la verdad por otros canales. Los caminos que nos conducen a la verdad quedan clausurados, pues aquí lo que se encuentra problematizado es tanto la identidad como la adecuación en cuanto tales. Por eso la crítica de la lógica no habla de reformulaciones que tengan en vista nuevas fundamentaciones, sino que su crítica se va a dar en otro terreno: en el de la genealogía que tiende a minar toda tendencia absolutizadora. La lógica, que Nietzsche propone, deja el terreno de la verdad, ya que mediante ésta no se puede acceder a la realidad sin distorsionarla y violentarla; más bien con su pensamiento nos encontramos ante una lógica que se sabe ficción y se aleja de toda pretensión metafísica de acceder a la verdad.

Con referencia al tema de la verdad es tal la radicalidad del pensamiento de Nietzsche que él mismo llega a reconocer, en *Humano demasiado humano*, que: "...por destino, somos seres ilógicos, y, por consiguiente, injustos; y podemos reconocerlo": ésta es una de las más grandes e insolubles desarmonías de la existencia.⁶² Para él, toda la vida humana está profundamente sumergida en la "contra-verdad, y esto hace difícil la vida."⁶³ La lógica comete grandes errores en su intento de disipar, de hacer a un lado esta desarmonía, y uno de ellos es el error que intenta ligar la sinceridad con la verdad. Este error, nos dice que si un hombre es verídico y sincero, dice la verdad; siendo que la sinceridad y la verdad van por caminos separados.⁶⁴ O errores como los de la "adecuación", o de la utilidad que pretenden alcanzar la verdad.

De acuerdo a Nietzsche, la presunta vinculación intrínseca entre el contenido de las nociones de lógica y la realidad, la llamada "adecuación" (que trataremos en el apartado sobre el lenguaje), es inválida, pues la razón lógica no es la expresión adecuada de la realidad: con ella no accedemos a la realidad. Con la adecuación no sólo se presupone la igualdad de las cosas, la identidad de una misma cosa en distintos momentos, sino una identidad que permite una adecuación de la cosa con nuestros conceptos lógicos. Para Nietzsche no hay tal adecuación al igual que no hay identidad: "... la lógica se basa en postulados a los cuales nada responde en el mundo real."⁶⁵ El pensamiento lógico, además de encontrarse imposibilitado para acceder a la verdad, empobrece la realidad, pues éste al categorizar, objetivar y generalizar, deduce, de una mera señal, la esencia completa de las cosas. Sus operaciones son el resultado de un proceso de simplificación, empobrecimiento y degradación, donde la imagen se disuelve y junto con ella la naturaleza artística del hombre.

Ante estos errores que no reconocen esta "insoluble desarmonía" de la existencia, Nietzsche propone reconducir esta sinceridad, alcanzar una de las

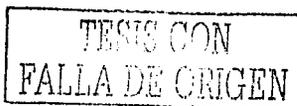
⁶¹ Véase *Ibid.*, (581), p. 224.

⁶² Nietzsche, *Humano demasiado humano*, (32), p. 274.

⁶³ *Ibid.*, (34), p. 275.

⁶⁴ *Ibid.*, (53), p. 285.

⁶⁵ *Ibid.*, (11), p. 263.



virtudes más jóvenes: la honestidad,⁶⁶ llegar a la veracidad reconociendo el hecho fundamental: que no tenemos facultades para llegar a la verdad, y que no estamos sólo ante el valor nulo de la lógica y de otras instancias para llegar a la verdad, sino que nos encontramos ante la imposibilidad misma de acceder a la misma verdad. Por eso, para nuestro filósofo, conquistar la veracidad requiere de fuerza, de transformación que deje atrás nuestras más grandes veneraciones: requiere de la aceptación de nuestras imposibilidades, de la aceptación de los límites de nuestro conocimiento, el cual simplemente se limita a cambiar antiguos errores por otros.

La genealogía representa una verdadera innovación, pues ésta nos pone al descubierto que por detrás de la supuesta neutralidad de la lógica y de su aparente soberanía de movimientos que intentan llegar a la verdad, se encuentran valoraciones humanas: un mundo de instintos, de afectos, de exigencias tanto psicológicas como fisiológicas orientadas a conservar y a reclamar una especie de vida. Por eso la genealogía, al desenmascarar las pretensiones de esta lógica-metafísica, en realidad desenmascara un deber, un imperativo que conforma y obedece a un mundo ordenado por una razón lógica, un imperativo, no para el conocimiento de la verdad, sino para fijar y acomodar un mundo, que nosotros debemos llamar verdadero.⁶⁷

Nietzsche, descubre mediante su análisis genealógico que tanto el surgimiento de la lógica como el de todo pensamiento es siempre un acontecimiento moral, donde se da un mundo arreglado conforme a imperativos morales.⁶⁸ Y en el caso de la lógica-metafísica estamos ante valoraciones que hacen a un lado al devenir, a la multiplicidad, al mundo sensible que nos hace sufrir para sobrevalorar una serie de principios inmutables, siendo que en realidad estamos ante imperativos ligados a un tipo de vida, y por tanto a una moral determinada. Por eso su análisis genealógico, en una aproximación más, nos va a indicar que la lógica ha surgido del reino de un tipo de apetitos e instintos, básicamente del instinto de rebaño,⁶⁹

⁶⁶Nietzsche, *Aurora*, p. 256.

⁶⁷Véase Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (515), p. 200.

⁶⁸ Nietzsche nos dice: "El supuesto instinto puro del conocimiento de todos los filósofos está regido por su 'verdad' moral; sólo en apariencia es independiente." (Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (346), p. 140).

⁶⁹Véase Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (508), p. 198.

donde la admisión de "cosas iguales" de "almas iguales" con fines de comprensión y de dominio se dan. Con la lógica estamos ante una simplificación de la realidad, ante un tipo de espíritu que quiere igualar, que quiere subsumir las impresiones bajo una serie ya existente.

Por todo esto, si se quiere seguir reflexionando sobre estos temas las preguntas del genealogista tienen que variar su sentido, tienen que salirse del ámbito de lo metafísico. Ahora se debe preguntar por las mismas necesidades subjetivas que nos impelen a pensar el mundo de tal manera, pues con todas estas críticas y desenmascaramientos, realizados por Nietzsche, se nos abre una nueva manera de concebir la realidad, donde las pretensiones de la lógica y la metafísica por constituirse en teoría de la realidad a partir de un conjunto de categorías lógico-ontológicas, pierden su vigencia, sin que esta pérdida de vigencia cancele otro tipo de conocimiento, otra manera de acceder a la realidad. Así, con la genealogía nietzscheana estamos ante un intento de entender la realidad de un nuevo modo, donde la verdad entendida metafísicamente es superada.

La crítica a la lógica —que Nietzsche realiza— no debe ser entendida como negación de toda realidad, ya que, nuestro filósofo, continúa hablando de "realidad", entendida como devenir constante (nunca desde lo inmóvil), como continuidad (no como separación dualista propia del pensar causal), como multiplicidad diferenciada que no admite igualación, ni identidad. La idea de realidad que Nietzsche maneja es del todo diferente a la producción previa de "las cosas" por parte de la lógica, que desvía al pensamiento de sus múltiples posibilidades, que lo aleja del devenir constante, de la desigualdad radical de las cosas, de las contradicciones propias de la realidad, para dejar al pensamiento atrapado, fijado en un mundo "cosificado".

El pensamiento de Nietzsche, al menos eso pensamos, se encuentra abierto a múltiples posibilidades, pues al hacer a un lado los planteamientos lógico-metafísicos, aún queda un mundo sin distinción, ciego, vacío, sin estructura lógica y con posible unidad física. Y en su afirmación de lo real como individual y siempre diferenciado que no permite ser subsumido bajo la universalidad de la

razón lógica apunta a una irreductibilidad de lo individual a cualquier esquema, pero también apunta, más que nada, a una realidad en devenir que no puede ser comprendida por esquemas previos, sino que requiere un conocimiento nuevo desligado de lo teórico, sujeto a múltiples transformaciones y abierto a múltiples perspectivas (que más adelante trataremos). El pensamiento de Nietzsche, nos coloca ante un devenir inmerso en la contradicción, que atiende más a la multiplicidad, a la pluralidad, y que de ningún modo se encuentra sujetado y reducido a un ordenamiento lógico que sólo considera cosas estables. Así en la *Voluntad de dominio* nos aclara:

El continuo devenir no nos permite hablar de individuos [...] el número de seres cambia constantemente. No sabríamos nada del tiempo ni de movimiento si no creyéramos ver, por un error grosero, cosas inmóviles al lado de las cosas que se mueven. Tampoco comprenderíamos la causa y el efecto, y sin la errónea concepción de un espacio vacío no hubiéramos llegado nunca a la concepción del espacio. El principio de identidad tiene como fondo la apariencia de que hay cosas iguales. Un mundo en devenir no podría ser comprendido en el sentido estricto de la palabra; sólo en cuanto el intelecto que comprende y que conoce encuentra un mundo previamente creado por un procedimiento grosero, construido de meras apariencias; sólo en cuanto este género de apariencias ha recibido la vida, sólo en tanto, hay algo como conocimiento; es decir, un medir los antiguos errores unos con otros.⁷⁰

6 Lenguaje y creación: La genealogía en el lenguaje

En el pensamiento de Nietzsche no se puede hablar ni entender la crítica a la metafísica si no nos referimos a la idea que tiene de lenguaje. Bajo su concepción tanto lenguaje como metafísica se encuentran unidos, pues reconoce que el lenguaje no sólo presenta una vinculación con el desarrollo de la metafísica, sino que se encuentra presente en su misma creación. Para nuestro filósofo, el pensamiento metafísico se encontró y se encuentra en gran medida determinado por el lenguaje: tanto es así, que las mismas transformaciones que ha sufrido el lenguaje son de suma importancia para entender el desarrollo de la filosofía metafísica.

⁷⁰*ibid.*, (519), p. 201.

Podemos decir que la crítica nietzscheana del lenguaje es en el fondo una crítica al pensamiento metafísico, a la metafísica de Occidente, considerada por Nietzsche como "un comentario gramatical". "El filósofo prisionero de las redes del lenguaje"⁷¹ se ha apoyado ante todo en el lenguaje. El lenguaje ha jugado un papel esencial en el desarrollo de la metafísica: su papel ha sido de inventor y de abogado de la "identidad" de las cosas y hasta de "substancia", así como de todo tipo de argumentación lógica. Por eso la crítica que Nietzsche realizará al lenguaje se valdrá de la genealogía e intentará desenmascarar las pretensiones metafísicas del lenguaje. Para nuestro filósofo, los comienzos del lenguaje, a la que la genealogía se aboca, se encuentran ligados con la aparición y con los presupuestos básicos de la metafísica:

Por su génesis el lenguaje pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando adquirimos conciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad: de la *razón*.⁷²

La genealogía nietzscheana entiende al lenguaje desde una nueva perspectiva que apunta hacia la condición histórica de la formación de la palabra, a sus comienzos, intenta desenmascarar lo que se encuentra oculto, olvidado. Atiende al proceso de sedimentación de su significado, que no es ajeno a las condiciones particulares de su emergencia y a la pluralidad de situaciones. Nietzsche se da cuenta del gran problema que presenta para el hombre la comprensión del lenguaje, por eso su análisis no hace a un lado la enorme complejidad que presupone la indagación de los comienzos del lenguaje, nos hace conscientes de la ignorancia que acompaña al nacimiento de las palabras, ignorancia que exhibe como un gran problema.

Así en *Humano demasiado humano*, cuando se refiere al nacimiento de las palabras, nos menciona que desde tiempos muy remotos, tiempos decisivos para la conformación del hombre, cuando se creaba una palabra, cuando se llegaba al conocimiento del nombre de una cosa, no se daba a las cosas una simple denominación, sino que la palabra se confundía con el saber mismo de la cosa. En esos tiempos remotos, en la misma génesis de la asignación de los nombres

⁷¹ Nietzsche, *El libro del filósofo*, p. 58.

se daba una confusión: la palabra se confundía con el saber de la cosa, confusión que –para Nietzsche- aún hoy en día permanece y resulta difícil de detectar debido a los vínculos tan estrechos y tan arraigados que ha mantenido esta creencia a lo largo de tiempo, a una serie de sentimientos humanos, donde el orgullo está siempre presente. La fe y el orgullo actúan como un manantial de fuerzas, como una niebla cegadora que continúa y refuerza en el hombre la creencia de que con la palabra accedemos al saber de la cosa:

Como el hombre, durante largos siglos, ha creído en las ideas y en los nombres de las cosas cual 'aeternas veritates', se ha creado ese orgullo por el cual se elevaba por encima de la bestia: creía tener realmente en el lenguaje el conocimiento del mundo. El creador de palabras no era bastante modesto para creer que no hacía más que dar a las cosas denominaciones, sino que, por el contrario, se figuraba expresar por las palabras la ciencia más elevada de las cosas; de hecho, el lenguaje es el primer grado del esfuerzo hacia la ciencia.⁷³

En el aforismo 47 de *Aurora*, Nietzsche vuelve a tratar el problema que presenta la misma creación de las palabras, donde la tradición y la herencia juegan un papel decisivo:

Cada vez que los hombres de las primeras épocas introducían una palabra, creían haber realizado un descubrimiento [...] lo que habían hecho era plantear un problema [...] Ahora para alcanzar el conocimiento, hay que ir tropezando con palabras que se han vuelto tan duras y eternas como las piedras...⁷⁴

Según Nietzsche, desde la misma formación del lenguaje se nos ha hecho creer en la adecuación de las palabras con la realidad, base de la verdad lógica. La idea de la adecuación de los conceptos lógicos con la realidad, idea que maneja la metafísica,⁷⁵ se encuentra en íntima relación con el lenguaje. Así las preguntas: ¿es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?, ¿se puede inferir a partir del lenguaje la existencia de cosas fuera de nosotros?, ¿el

⁷²Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 48.

⁷³Nietzsche, *Humano demasiado humano*, (11), p. 263.

⁷⁴Nietzsche, *Aurora*, (47), p. 91.

⁷⁵En la metafísica de Aristóteles la verdad ontológica fundamenta la verdad lógica, que para él es la verdad del conocimiento y de discurso, donde la adecuación está presente. La verdad consiste "...en captar y enunciar la cosa." (Aristóteles, *Metafísica*, libro IX, p. 391). Siguiendo, de alguna manera, las ideas aristotélicas, la mayoría de los prekantianos creían que el pensamiento era un reflejo de la realidad, y que la lógica reflejaba la metafísica. La estructura lógica coincidía con el conocimiento que pretendía la metafísica. Después de Kant se duda que el pensamiento refleja el ser y la lógica refleja la metafísica, la lógica se reduce a las relaciones entre los conceptos.

lenguaje puede acceder a la verdad?, nos hablan de toda una problemática de índole metafísica, donde el lenguaje puede adoptar el papel de justificador tanto del acceso a la realidad como de llegar a la verdad por medio del lenguaje.

Frente a todas estas problematizaciones la genealogía nietzscheana intenta desenmascarar la idea que ve en el lenguaje la expresión adecuada de todas las cosas, así como la idea que afirma que a partir del lenguaje se puede inferir la existencia de cosas fuera de nosotros. Para esto, Nietzsche no sólo reconoce la torpeza del lenguaje, que en su formación no toma en cuenta que la naturaleza no sabe de cosas idénticas, no conoce palabras, conceptos y formas, así como tampoco, ningún tipo de géneros, sino que también reconoce que la naturaleza es una *x* inaccesible e indefinible para nosotros.⁷⁶

Nietzsche nos presenta al lenguaje como lo no adecuado, como algo impropio para acceder a la realidad; nos presenta a un lenguaje que continúa hablando de antítesis, de diferencias esenciales, allí donde únicamente existen grados y una compleja sutileza de gradaciones.⁷⁷ La misma existencia de los diferentes lenguajes pone en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad, ni a una expresión adecuada de ésta.

En su escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* nos menciona que el origen del lenguaje, de la formación de la palabra y del concepto, no se ha seguido un proceso lógico, pues en la formación tanto de palabras como de conceptos se da un olvido de las diferencias. Éstos se forman por equiparación de casos no iguales, al abandonar de manera arbitraria las diferencias individuales, al olvidarlas. Y aunque los conceptos deben encajar en innumerables experiencias aparentemente semejantes, en realidad dichas experiencias jamás son idénticas.

En el caso de la formación de los conceptos (generalizaciones de palabras) el olvido de las notas distintivas suscita un elemento muy importante en el ámbito de la metafísica: la representación con su función mediadora. Para Nietzsche la

⁷⁶Véase Nietzsche, *Verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 24.

⁷⁷Véase, *Más allá del bien y del mal*, (24), pp. 47-48.

representación nos hace creer en un mundo aparte, como si en la naturaleza hubiera un algo separado de las cosas individuales, una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todo habría sido diseñado y donde lo individual no llega nunca a ser copia fiel del arquetipo:

Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales. Del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual a otra, también es cierto que el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la 'hoja', una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibradas, onduladas, pintadas, pero por manos torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia fiel del arquetipo.⁷⁸

En este punto la crítica que realiza Nietzsche a la unión que se mantiene entre lenguaje y metafísica recae en la noción de representación, pues esta noción permite la creación de un modelo ideal, que no sólo olvida las diferencias individuales, sino que pretende servir de norma, de modelo verdadero de lo individual que por cierto nunca cumple con las expectativas del arquetipo. Para nuestro filósofo, las funciones que le da el conocimiento metafísico a la representación quedan invalidadas, pues su análisis genealógico nos pone al descubierto que los nombres (que les damos a las cosas) y sus generalizaciones como conceptos, sólo mantienen un tipo de relación arbitraria con dichas cosas.

La misma formación de las palabras no obedece a una necesidad objetiva: no se da una adecuación de las palabras con la realidad, ni siquiera los pensamientos pueden ser traducidos en palabras.⁷⁹ Pero aunque nuestro filósofo se pronuncia por la invalidación de cualquier clase de adecuación en el lenguaje, aunque nunca se dé tal adecuación, sin embargo para él creemos en dicha adecuación. Creemos saber algo de las cosas mismas, cuando hablamos de árboles, colores, flores. Creemos en la adecuación, puesto que de cualquier cosa hacemos previamente una "imagen" que la pensamos como adecuada a la realidad, pero que en realidad es "nuestra imagen" y nada más. Así operamos con cosas que no existen: con líneas, superficies, cuerpos etc., ya que nos

⁷⁸Nietzsche, *Verdad y mentira*... pp. 23-24.

⁷⁹Nietzsche, *La gaya ciencia*, (244), p. 128.

encontramos imposibilitados para ir más allá de nuestra imagen, de nuestra propia creación.

En la misma asignación de nombres se da toda una arbitrariedad que adquiere su legalidad, su apariencia de esencia por su uso a lo largo del tiempo. En dicha asignación se da:

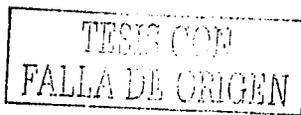
[...] una calificación arbitraria, arrojada sobre la cosa como una vestidura y profundamente extraña a su espíritu, y aun a su superficie —, por la creencia que se tenía en todo esto, por su desarrollo de generación en generación [...] nos hemos identificado con ella, para convertirla en nuestro propio cuerpo; la apariencia primitiva terminó por hacerse casi siempre la esencia [...] ¡Cuán loco sería el que se imaginara que basta indicar este origen y esta envoltura nebulosa de la ilusión para descubrir este mundo considerado como esencial, este mundo que se denomina 'realidad'.⁸⁰

Por eso el genealogista debe enfrentar la enfermedad metafísica, esta fe en el lenguaje que nos hace creer que el lenguaje es capaz de ofrecernos una realidad exterior, aunada a una confianza en que la gramática refleja la estructura universal por encima de las diferencias particulares. En el caso del lenguaje, el genealogista tiene que indagar sobre las creaciones, que la fe y el tiempo realizan, y desenmascarar sus pretensiones de crearse esencias de las cosas, mostrarnos que las categorías gramaticales no tienen ningún valor ontológico, que sólo se sostienen por una fe.

7 Lenguaje y comunicación

Por otra parte Nietzsche va a entender los comienzos del lenguaje como inseparables del surgimiento tanto de la conciencia como de la comunicación humana. El origen del lenguaje se encuentra entrelazado con el surgimiento de la conciencia: tanto lenguaje y conciencia, que nacen con el animal social, van de la mano. Y aquí no se habla sólo del lenguaje verbal como el único que sirve de intermediario entre los hombres, como el único que aumenta en la medida que crece la necesidad de comunicación con otras personas por medio de signos.

⁸⁰ *Ibid.*, (58), pp. 77-78.



pues también la mirada, la expresión, el gesto, la misma conciencia de las impresiones de nuestros propios sentidos y la facultad de poderlos fijar y determinarlos en cierto sentido fuera de nosotros mismos, aumentan por las crecientes necesidades de comunicación del ser social. En *La gaya ciencia* nos dice:

[...] el desarrollo del lenguaje y el desarrollo de la conciencia (no de la razón, sino sólo de la razón que se hace consciente de sí misma) se van a dar la mano. [...] El hombre inventor de signos es, al mismo tiempo, el hombre que tiene conciencia de sí mismo de una manera cada vez más aguda; sólo en cuanto animal social aprende el hombre a hacerse consciente de sí mismo.⁸¹

Para Nietzsche, la adquisición de conciencia (de la razón que se hace consciente) inseparable en la formación del lenguaje, lejos de ser considerada como una instancia superior como pensaba la tradición metafísica, puede conducirnos hacia una patología, representar un peligro, una enfermedad, ya que "...desde que se adquiere conciencia, se produce una gran corrupción fundamental, una falsificación, una vulgarización La adquisición de conciencia trae consigo una gran corrupción fundamental..."⁸²

Bajo este orden de ideas, para Nietzsche la vida perfecta hay que buscarla donde hay menos conciencia: donde la vida se preocupa menos por su lógica, por sus razones, por sus medios, por sus intenciones, por su utilidad. Como el estado consciente no es el más perfecto, la misma cultura entendida como la aristocracia de la vida va a tener a la conciencia, al conocimiento racional y a la moral como sus enemigas.

[...] el cobrar-conciencia, el 'espíritu', es para nosotros cabalmente síntoma de una relativa imperfección del organismo, un ensayar, tantear, cometer errores, un penoso trabajo en el que innecesariamente se gasta mucha energía nerviosa, —nosotros negamos que se pueda hacer algo de modo perfecto mientras que se le continúe haciendo de modo consciente.⁸³

⁸¹ *Ibid.*, (354), p. 171.

⁸² *Ibid.*, (354), p. 172.

⁸³ Nietzsche, *El anticristo*, (14), p. 39. En otra parte nos menciona: "En todo estado de conciencia se expresa una cierta molestia del organismo; se debe buscar algo nuevo, nada es bastante satisfactorio para explicarle, hay fatiga, tensión.

La adquisición de conciencia, según Nietzsche, se encuentra ligada al pensamiento metafísico, pues la conciencia es la instancia en la que se produce el dominio de las abstracciones y generalizaciones, donde se despierta el sentimiento moral hacia la verdad a partir del sentimiento social. Es el medio en que se pierde la experiencia singular, individualizada, donde se abandonan las diferencias individuales, donde surge lo común (lo propio del animal de rebaño) y el impulso a construir un orden regulador. De ahí que la adquisición de conciencia nos acerque a un mundo de superficie y de signos, a un mundo generalizado, vulgarizado, donde todo lo que se hace consciente se vuelve superficial. Desde esta perspectiva las generalizaciones, los signos son marca de rebaño, pues tanto signos como generalizaciones homogeneizan, hacen a un lado las diferencias, lo más individual.⁸⁴

El lenguaje que se encuentra ligado a la comunicación humana, con la vida en sociedad, es visto como parcialmente inadecuado e inexpressivo. El lenguaje – como nos dice en el *Crepúsculo de los ídolos*- "...parece, ha sido inventado sólo para decir lo ordinario, mediano, comunicable. Con el lenguaje se vulgariza ya el que habla,"⁸⁵ mientras que nuestras vivencias auténticas se ven imposibilitadas para comunicarse, les falta la palabra.

[...] el hombre, como cualquier ser vivo, piensa constantemente, pero no lo sabe; el pensamiento que se hace consciente es la menor parte del pensamiento, digamos que la parte peor y más superficial, pues este pensamiento consciente es sólo ese pensamiento consciente que se efectúa en palabras, es decir, en signos de comunicación, por el cual el origen mismo de la conciencia se revela.⁸⁶

También podemos percibir lo inadecuado del lenguaje en el caso del lenguaje escrito, ya que, para nuestro filósofo, al intentar escribir pensamientos que en un tiempo eran multicolores, jóvenes, maliciosos, los despojamos de su novedad, les damos un aspecto tan inmortal, tan honesto, que se tornan aburridos y parten el

sobreexcitación: todo esto es precisamente lo que constituye el estado de conciencia..." (Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (439), p. 176).

⁸⁴ La misma virtud para Zarathustra no puede tener nombres, el nombrarla te convierte en pueblo, en rebaño. Nos dice: "Sea tu virtud demasiado alta para la familiaridad de los nombres; y si tienes que hablar de ella, no te avergüences de balbucear al hacerlo." (Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, p. 63).

⁸⁵ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 103.

⁸⁶ Nietzsche, *La gaya ciencia*, (354), p. 171.



corazón. Los escritores son realmente los eternizadores de las cosas que se dejan escribir, sólo pueden escribir únicamente aquello que se encuentra a punto de marchitarse y que comienza a perder su perfume, aquello que no puede ya vivir y volar mucho tiempo, cosas cansadas y reblandecidas. Ya que al escribir pintamos realmente la tarde de los pensamientos, mas no la frescura de su mañana.⁸⁷

La generalización y la vulgarización de los signos por parte del lenguaje son contrastadas con todos nuestros *actos*, que son inmensamente personales, únicos. De esta manera, asegura Nietzsche, nuestros actos dejan de ser personales, los dejamos de comprender en el momento en que los transcribimos a la conciencia, que los hacemos lenguaje,⁸⁸ ya que el hombre sólo se hace consciente de lo que hay de no individual en él. Desde este orden de ideas "la conciencia no forma propiamente parte de la existencia individual del hombre, sino más bien de lo que pertenece en él a la naturaleza de la comunidad y del rebaño."⁸⁹ De ahí que la conciencia y el lenguaje se hayan desarrollado a partir de lo que es útil para la comunidad, a partir de lo que posibilita la vida y hace a un lado los peligros para la comunidad.⁹⁰

La historia de la lengua es la historia de un proceso de abreviación-; sobre la base de ese rápido entendimiento la gente se vincula de un modo estrecho, cada vez más estrecho. Cuanto mayor es el peligro, tanto mayor es la necesidad de ponerse de acuerdo con rapidez y facilidad

⁸⁷ Véase Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (296), pp. 254-255.

⁸⁸ El lenguaje nos impide conocer la naturaleza de nuestros actos. "Las palabras y las ideas nos llevan ahora también a representarnos constantemente las cosas como más sencillas de lo que son, separadas las unas de las otras, indivisibles, teniendo cada una existencia en sí y por sí. Hay, oculta en el 'lenguaje', una mitología filosófica que a cada instante reaparece, por muchas precauciones que se tomen. La creencia en el libre arbitrio, es decir, la creencia en los hechos 'idénticos' y en los hechos 'aislados', posee en el lenguaje un apóstol y un representante perpetuo. (Nietzsche, *El viajero y su sombra*, (11), p. 564). En el caso de la comunicación, para que ésta sea posible es preciso que una cosa sea fijada, simplificada, precisada, que sea vista como idéntica a otras. La cosa debe dar la impresión de algo dispuesto, reconocible, hecho semejante colocado entre cosas similares.

⁸⁹ Nietzsche, *La gaya ciencia*, (354), p. 171.

⁹⁰ "La conciencia no es, en suma, más que una red de comunicaciones de hombre a hombre; sólo como tal se ha visto forzada a desarrollarse; el hombre solitario y bestia de presa hubiera podido prescindir de ella. El hecho de que nuestros actos, nuestros pensamientos, nuestros sentimientos, nuestros movimientos lleguen a nuestra conciencia –por lo menos, en parte–, es la consecuencia de una terrible necesidad que durante largo tiempo ha dominado al hombre: siendo el animal que corría los más grandes peligros, tenía necesidad de ayuda y protección, tenía necesidad de sus semejantes, estaba obligado a saber expresar su indigencia, a saber hacerse inteligible, y para todo esto le era precisa la 'conciencia', le hacía falta 'saber' el mismo lo que le faltaba, 'saber' cuál era su disposición de espíritu. 'saber lo que pensaba.' (Nietzsche, *La gaya ciencia*, (354), p. 171).

sobre lo que hace falta; el no malentenderse en el peligro es algo de que los hombres no pueden prescindir en modo alguno para el trato mutuo.⁹¹

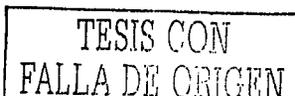
8 El lenguaje como creación

La concepción de lenguaje que Nietzsche manejó a lo largo del desarrollo de su pensamiento sufrió algunas transformaciones, así vemos, que en su primera concepción del lenguaje la metafísica está presente. En *El nacimiento de la tragedia*, nuestro filósofo considera que el lenguaje nos conduce a la verdadera realidad, a la cosa en sí. En dicha obra se habla de la música como el "lenguaje de la naturaleza", "de la música como el lenguaje inmediato de la voluntad", "como la auténtica Idea del mundo",⁹² cosa muy diferente a la que vemos en obras posteriores como en *Verdad y mentira en sentido extramoral*, donde ya no considera a la música bajo estos términos. En esta obra y en las posteriores, abandona una cierta idea de lenguaje que manejó en *El nacimiento de la tragedia* y se lanza hacia una nueva concepción del lenguaje. Aquí la analogía entre música y lenguaje pierde su valor referencial y el lenguaje se ve sometido a una crítica en cuanto a su valor conceptual para representarse la realidad. Podemos decir que el lenguaje como representación como instrumento para acceder a la esencia de las cosas, sufre un desplazamiento por el lenguaje entendido como retórica, cosa que podemos presenciar desde sus *Escritos sobre retórica*. En estos escritos:

[...] el lenguaje mismo es el resultado de artes puramente retóricas [...] tiene una relación mínima con lo verdadero, con la *esencia* de las cosas; el lenguaje no quiere instruir sino transmitir (*übertragen*) a otro una emoción y una aprehensión subjetiva. El hombre que configura el lenguaje no percibe cosas o eventos, sino *impulsos (Reize)*: él no trasmite sensaciones, sino sólo copias de sensaciones. La sensación, suscitada a través de una excitación nerviosa, no capta la cosa misma: esta sensación es representada externamente a través de una imagen. Pero hay que preguntarse, sin embargo, cómo un acto del alma puede ser representado a través de una imagen sonora (*Tonbild*). Para que tenga lugar una representación completamente exacta. [...] Nunca se capta la esencia plena de las cosas.[...] En vez de la cosa, la sensación sólo capta una *señal (Merkmal)*. Este es el *primer punto* de

⁹¹Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (268), p. 236.

⁹²Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, pp. 136 y 171.



vista: *el lenguaje es retórica*, pues sólo pretende transmitir (*übertragen*) una $\delta\omega\lambda\alpha$, y no una $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$.⁹³

Pese a los cambios introducidos tanto en sus trabajos *Sobre retórica* como en las obras posteriores, Nietzsche continúa manteniendo su visión estética de la realidad, aunque ahora, bajo otra perspectiva. En su modo de entender el lenguaje, las relaciones estéticas se imponen en nuestra relación con las cosas, y el criterio de correspondencia entre palabras y mundo exterior será sólo un recurso ilusorio. En este caso se vale del lenguaje entendido como *tropos*:

Los artificios más importantes de la retórica son los *tropos*, las designaciones impropias. Pero todas las palabras son en sí y desde el principio, en cuanto a su significación, *tropos*. En vez de aquello que tiene lugar verdaderamente, presentan una imagen sonora que se evanesce con el tiempo: el lenguaje nunca expresa algo de modo completo, sino que exhibe solamente una señal que le parece predominante.⁹⁴

A partir de sus *Escritos sobre retórica*, el lenguaje se concibe como transferencia o transposición, como metáfora,⁹⁵ que desenmascara el proceso lingüístico de la denotación como forma arbitraria de entender el signo. De esta manera, para Nietzsche la fuente original del lenguaje y del conocimiento no está en una lógica de la adecuación como pensaba la metafísica, sino en la posibilidad de crear imágenes, en la capacidad radical, innovadora y artística que tiene la mente humana de crear metáforas. De crear metáforas de cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas, pues con el lenguaje sólo se llega a un tipo de creación, a una creación que se aleja de las pretensiones de llegar a la cosa en sí, de llegar a un conocimiento metafísico, ya que desde su pensamiento, la palabra,⁹⁶ que tiene su origen en la metáfora, no nos permite inferir la existencia de un "algo" fuera de nosotros. Así en su escrito sobre *Verdad y mentira en sentido extramoral* nos menciona que la palabra es:

⁹³ Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, pp. 91-92.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 92.

⁹⁵ Nietzsche en su *Escritos sobre retórica*, sostiene que los tropos y las figuras del lenguaje constituyen la esencia del lenguaje, y entre los tropos sobresale la metáfora. El lenguaje es esencialmente metafórico. "La segunda forma del *tropos* es la *metáfora*. Esta no produce nuevas palabras, pero les da un nuevo significado." (p. 92). Pero hay que añadir que la metáfora es algo más que un simple tropo retórico. El lenguaje metafórico es perspectivista.

⁹⁶ Pues como nos dice en *Más allá del bien y del mal*, (268), p. 235, toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en cuanto deja la expresión singularizada. Pero en realidad tiene su origen en la experiencia singular completamente individualizada.

La reproducción en sonidos de un impulso nervioso. Pero inferir además a partir del impulso nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón.⁹⁷

Su genealogía, en su búsqueda de la procedencia del lenguaje, de la génesis de formación de las palabras, descubre una actividad metafórica originaria, una fuerza creadora, un instinto constructor de metáforas inconsciente y artístico. Bajo esta concepción, el lenguaje tiene su origen más allá de los procesos lógicos, en el impulso constructor de metáforas, al servicio de la vida.⁹⁸

Ese impulso hacia la construcción de metáforas ese impulso fundamental del hombre del que no se puede prescindir ni un solo instante, pues si así se hiciese se prescindiría del hombre mismo.⁹⁹

Nietzsche nos habla de un creador del lenguaje, que no pretende acceder a la cosa en sí, no pretende ninguna adecuación de sus creaciones con la realidad. De ahí que en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, cuando se refiere a la cosa en sí, nos diga: "La 'cosa en sí' (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje."¹⁰⁰ Desde su óptica, el creador del lenguaje se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres, y para expresarlas apela a la creación: a la creación de las metáforas más "audaces". Este creador no intenta acceder a la "cosa en sí", aun si esto fuera posible, ya que no es deseable ni para él ni para su creación, pues el acceder a la cosa en sí, si esto fuera posible representaría —para este creador— la imposibilidad de las múltiples creaciones en la formación del lenguaje, ya que el supuesto conocimiento de la "cosa en sí" fijaría el lenguaje, frenaría el impulso creador y su apertura hacia una pluralidad de posibilidades no dadas. Sin embargo no se puede negar que el lenguaje queda hasta cierto punto fijado, pero esta fijación se

⁹⁷Nietzsche, *Verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 21.

⁹⁸Nietzsche también reconoce que no todo en la comunicación, en el lenguaje, está ligado a necesidades apremiantes, pues los hombres en todo este proceso de comunicación, de comprenderse recíprocamente que se encuentra siempre ligado con necesidades vitales, acaban por formarse un excedente de fuerza, y los artistas son los herederos, así como los oradores, predicadores, escritores, hombres tardíos que por naturaleza son disipadores.

⁹⁹*Ibid.*, p. 34.

¹⁰⁰*Ibid.*, p. 22.



da desde una convención y no desde la cosa en sí, pues como Nietzsche nos dice en sus *Escritos sobre retórica*: "El lenguaje es la creación de artistas individuales del lenguaje, pero lo que lo fija es la elección operada por el gusto de la mayoría."¹⁰¹

Para Nietzsche todas las palabras tienen un origen metafórico: el lenguaje mismo es esencialmente metafórico, incapaz de describir la realidad de la cosa en sí, la verdad. Con el lenguaje estamos ante un tipo de creación que no deja de ser arbitraria, pues sólo poseemos metáforas de cosas que no corresponden en absoluto a sus esencias primitivas. Y esta arbitrariedad se manifiesta en el proceso que se sigue para la creación de metáfora, proceso que nos pone de manifiesto los ámbitos totalmente diferentes y arbitrarios entre impulsos nerviosos e imágenes, entre imágenes y sonidos, que constituyen a la metáfora. Ya que en la formación de las metáforas se da:

¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido. Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta.¹⁰²

Es tan radical su modo de pensar no-metafísico que llega a establecer un abismo insalvable entre mundo y lenguaje. Según Nietzsche la formación de metáforas presupone un salto originario que salva el abismo entre esferas completamente diferentes, un salto para el que no hay ningún criterio de certeza, ni es controlado por ninguna regla. Un salto que va del único punto de partida, que es la excitación nerviosa, sensación elemental que se muestra como el origen primario de nuestra formación de palabras, a una esfera completamente diferente. Y dado que la metáfora tiene un carácter transitorio, es el movimiento del tránsito entre sentidos distintos donde la lógica no opera: "...se presenta en principio como impulso nervioso, después como figura, finalmente como sonido. Por tanto, en cualquier caso, el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico."¹⁰³

¹⁰¹ Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, p. 93.

¹⁰² Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 22.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 23.

Pero si en la formación del lenguaje no se sigue un proceso lógico, se da en cambio otro tipo de nexo donde la imitación tiene una función. El lenguaje ejerce una función de imitación, de *mimesis* que se produce en el contexto de la primera metáfora, en la recepción propia de la sensación.¹⁰⁴ En el origen del lenguaje nuestra sensación revela en primer lugar señales que se encuentran retrasmítidas simbólicamente por medio de nuestra facultad de imitación. Primero tenemos la recepción, luego la imitación y por último la metáfora: la apropiación de una impresión extraña a través de metáforas. Y con esto estamos ante una actividad artística, pues la apropiación de lo extraño por la copia ya supone un proceso artístico de reorganización de lo "dado" para transformar.¹⁰⁵ Trabajar con las metáforas preferidas es trabajar con una imitación ya no percibida como tal. La imitación se convierte en el mecanismo indispensable base de los actos del hablar y pensar: "La imitación presupone una recepción y, después una transposición continuada de la imagen recibida a mil metáforas, todas eficaces."¹⁰⁶

La metáfora tiene una dimensión estética, pues en la metáfora se da un razonamiento análogo que va de un singular a otro singular, teniendo como base una semejanza. Y aquí el ver la semejanza es un acto creativo, un comportamiento estético donde se identifican, a través de las palabras, cosas que no son lo mismo, que pertenecen a esferas diferentes.¹⁰⁷ Este acto creativo no está sometido a reglas. La relación de un impulso nervioso con la imagen producida no *es en sí*, no es necesaria, pero cuando una imagen semejante se ha producido millones de veces y se ha transmitido de forma hereditaria acaba teniendo para el hombre el mismo significado, como si se tratase de una relación causal estricta. En este caso, no estamos ante el sometimiento a una regla, sino

¹⁰⁴ Nietzsche le da tal importancia a la imitación que para él: "La imitación es el medio de toda cultura a través del cual se forma poco a poco el instinto. *Toda comparación (pensamiento primitivo) es una imitación.*" (Nietzsche, *El libro del filósofo*, p. 68).

¹⁰⁵ Para Nietzsche no se debe confundir el concepto árbol, con lo que es la cosa "árbol", ya que estamos ante dos esferas distintas en las que no puede darse una ecuación, entre estas dos esferas sólo cabe una actitud estética. Estamos ante una metonimia, ante una transposición de algo a un terreno distinto del original. (Véase Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, p. 110).

¹⁰⁶ Nietzsche, *El libro del filósofo*, p. 69.

¹⁰⁷ "Ciertamente la percepción sensible de lo semejante, la identificación es un presupuesto necesario. Después el recuerdo del propio identificar *muy fácil y muy rápidamente*. En consecuencia, se trata de una metamorfosis, al igual que en el caso del actor. (Nietzsche, *El libro del filósofo*, p. 40).

que nos encontramos ante un endurecimiento, ante una petrificación de una metáfora que no garantiza en nada su legitimación.¹⁰⁸

En cuanto a la semejanza, en *Sobre verdad y mentira...*, Nietzsche le asigna al lenguaje el papel de inventor de semejanzas, cosa que puede colaborar con la creencia en la idea de adecuación. Por eso nos previene contra el lenguaje como inventor de semejanzas, contra el peligro de la semejanza: de confundir la semejanza con la igualdad. Por eso en su *Zaratustra*, dice:

Entre las cosas más semejantes es precisamente donde la ilusión miente del modo más hermoso; pues el abismo más pequeño es el más difícil de salvar. Para mí -¿cómo podría haber un fuera-de-mí?-. ¡No existe ningún fuera! Más esto lo olvidamos tan pronto como vibran los sonidos; ¡qué agradable es olvidar esto!¹⁰⁹

El análisis genealógico del lenguaje no sólo nos muestra un hombre artísticamente creador, constructor de metáforas, sino que también nos coloca ante la evidencia de un hombre que olvida. Y es este olvido del instinto creador de metáforas, en el origen del lenguaje conceptual, él que ha conducido a creer que los conceptos metafísicos, traducidos en palabras, alcancen la realidad, lleguen a la verdad. Así, en su uso metafísico el concepto se olvida de su procedencia, de ser en realidad el residuo de una metáfora. Para Nietzsche en la formación del concepto no hay una traducción de la imagen en el concepto, más bien la imagen es autoinmolada en el concepto junto con las operaciones metafóricas que están en su origen. Estamos ante un desplazamiento de la imagen al concepto y, con esto, ante un proceso de degradación o pérdida del impulso originario que contenía la excitación sensible, ante un tránsito que se realiza a costa de sacrificar las singularidades y diferencias en aras de la universalidad necesaria, ya que en el concepto la vivacidad de la impresión queda volatilizada.

Nietzsche reconoce que la lógica, la metafísica y la gramática sólo han constituido meros esquemas abstractos, simplificadores de la experiencia originaria que, en sus pretensiones de acceder a la verdad, también olvidan su

¹⁰⁸Véase *Ibid.*, pp. 30-31. Nietzsche acusa a Platón de pasar de las formas visibles a las ideas y establece un sistema causal de dependencia. El paso de la consideración de las formas visibles, la forma de lo que aparece, al pensamiento de las ideas, o formas ideales como causa, es un recurso retórico. (Nietzsche. *Escritos sobre retórica*, p. 110).

procedencia. Es la genealogía la que desenmascara las pretensiones de la verdad metafísica que no hace valer ninguna transposición, e ignora su origen metafórico. Así en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* desenmascara esta situación y redefine la verdad en términos no-metafísicos. Nos dice:

Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.¹¹⁰

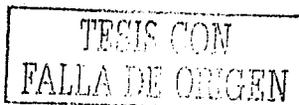
Una vez cerradas las posibilidades para acceder a través del lenguaje a la verdad, en el sentido metafísico, Nietzsche nos va a hablar en términos de veracidad, donde ser veraz será utilizar las metáforas usuales como un compromiso de "mentir" de acuerdo con una convención firme, borreguilmente. pues la "verdad" se entiende en términos de metáfora que abandona la verdad metafísica y sólo acepta una verdad con carácter convencional. En este caso, el veraz acepta los límites del intelecto humano y su imposibilidad para llegar a la verdad; acepta que lo que sabemos de las cosas tiene la forma de figuras que surgen de nuestras experiencias, intereses y de nuestras propias limitaciones; acepta que las formas de decir y hablar no expresan más que relaciones y que con las palabras no llegamos a expresiones que sean adecuadas a las cosas, ya que en el fondo de esta concepción la verdad se reduce a una hueste de metáforas, metonimias en movimiento, resultado de un antropomorfismo, de una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente por nosotros, y que después de un determinado uso son consideradas por un pueblo como firmes, canónicas y vinculantes.¹¹¹

Nietzsche pretende desenmascarar la tendencia de mistificación de la metafísica que habla de adecuación entre el lenguaje y todas las realidades. Pretende desenmascarar el proceso por el cual las palabras pasan de ser signos indicadores de las cosas para identificarse con la cosa misma, hecho que encubre el origen conceptual de las palabras filosóficas. Lo que está en juego en la crítica nietzscheana es la recuperación del sentido originario de los conceptos

¹⁰⁹Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 299.

¹¹⁰Nietzsche, *Verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 25.

¹¹¹Véase *Ibidem*.



filosóficos, ya que su naturaleza metafórica ha sido olvidada, y su sentido figurativo ha sido tomado literalmente.¹¹² El pensamiento metafísico nos coloca ante una petrificación del concepto como descripción literal de la realidad, cosa que provoca la ilusión y la creencia por parte de la metafísica en la verdad eterna e inmutable. La misma adecuación planteada por la metafísica se da en detrimento del poder creativo, de la fuerza artística transformadora, ya que se olvida que el hombre es un sujeto que crea artísticamente con el fin poder vivir con cierta tranquilidad, seguridad y consistencia.

Nietzsche trata de romper con la oposición entre metáfora y concepto, ya que para él todos los conceptos en cierta medida son una especie de metáfora, su diferencia es de grado. Su pensamiento subordina el concepto a la metáfora, pues el concepto es producto de una actividad metafórica, un producto que rechaza su origen, y mediante este olvido llega a ser concepto. Los conceptos son abstracciones que se sustentan en una transposición.

Pero la genealogía del lenguaje –que Nietzsche realiza– además de descubrir los “errores” (en los usos injustificados de las inferencias, en los malos hábitos de la razón), los fetichismos groseros y el ilogismo de los orígenes, nos muestra el poder legislativo y moral del lenguaje, cosa que nos dificulta cuestionarnos sobre su naturaleza. Para Nietzsche el lenguaje construye un orden primordial, tiene un poder legislativo, moral. El lenguaje ofrece las primeras leyes de la “verdad” en su sentido convencionalista, pues en este contexto la verdad es entendida como ilusión, como una hueste en movimiento de metáforas antropomórficas, como una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que después de un determinado uso un pueblo considera firmes.

En su escrito *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral*¹¹³ nos explica el proceso de construcción de este orden primordial, que se da cuando el hombre volatiza las metáforas intuitivas en un esquema y disuelve una figura en un

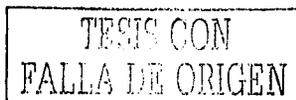
¹¹² Se olvida que: “Al concepto corresponde ante todo la imagen; las imágenes son pensamiento primitivo, es decir, las superficies de las cosas concentradas en el espejo del ojo. (Nietzsche, *El libro del filósofo*, p. 33).

¹¹³ *Ibid.*, pp. 26-29.

concepto. En el ámbito de dicho esquema es posible construir un orden primordial, un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones, que se contraponen al mundo de las primitivas impresiones intuitivas como lo más firme, lo más general, lo mejor conocido y más humano. Con esto, estamos ante la construcción de un orden que se puede llamar moral, pues a partir de la construcción de este orden primordial el hombre se siente comprometido con la moral, cosa que produce un cambio en el hombre que lo hace elevarse por encima del animal, pues el hombre al poner sus actos como ser racional bajo el dominio de las abstracciones, al volatizar las metáforas intuitivas en un esquema, el esquema se convierte en una instancia reguladora e imperativa para el hombre.

Pero este "Orden primordial" es desenmascarado desde la genealogía que nos descubre que dicho orden está formado sobre la base del olvido, sobre la base de un hombre que olvida su situación primordial y por eso miente de manera inconsciente, miente en virtud de hábitos seculares. El gran edificio de los conceptos transforma e impone a las metáforas una violencia, pero nosotros nos olvidamos de dicha transgresión. Esta construcción, este orden primigenio que logramos con la ayuda del concepto, adquiere tal fuerza que nos resistimos a creer que dichos conceptos, que nos ayudan en todo este proceso constructivo, no sean más que un residuo de una metáfora. Este orden primordial se levanta sobre cimientos inestables, sobre una catedral de conceptos infinitamente compleja, pues se levanta sobre la alteración de las metáforas, ya que toda metáfora es intuitiva, y como tal, es individual, no tiene otra idéntica, y por sí misma se salva de toda clasificación. Pero dicho orden también manifiesta sus funciones vitales.

Sólo mediante el olvido de este mundo primitivo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y petrificación de un fogoso torrente primordial compuesto por una masa de imágenes que surgen de la capacidad originaria de la fantasía humana, sólo mediante la invencible creencia en que *este sol, esta ventana, esta mesa* son una verdad en sí [...] gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto [...] como sujeto *artísticamente creador*, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia.¹¹⁴



Pero debemos señalar que ante la "verdad" y la "mentira", que la sociedad impone, ante la construcción de este "orden primordial", el intelecto no se encuentra preso del todo de sus creaciones conceptuales. Hay —piensa Nietzsche influenciado de algún modo por Schopenhauer— para el intelecto una posibilidad de salirse del esquematismo de los conceptos.¹¹⁵ El intelecto puede mostrarse creador en un sentido diferente cuando deja a un lado los conceptos y se guía por intuiciones. En ese momento este intelecto, maestro del fingir, se encuentra libre de su esclavitud habitual todo el tiempo que pueda engañar, pero hay que subrayar, sin causar daño. Para el intelecto liberado, el armazón conceptual se vuelve un juguete para sus más audaces obras de arte. Este intelecto como creador es ágil y audaz; poseído de placer creador, arroja las metáforas sin orden alguno; une lo más diverso y separa lo más afín, pone de manifiesto que ya no necesita de aquellos recursos de la indigencia y que ahora no se guía por conceptos sino por intuiciones. Pero sobre todo manifiesta su deseo de dominio, pues tanto hombre racional como hombre intuitivo desean dominar la vida: el primero la afronta mediante la previsión, prudencia y regularidad, y el último, como héroe desbordante de alegría, para quien:

No existe ningún camino regular que conduzca desde estas intuiciones a la región de los esquemas espectrales, las abstracciones; la palabra no está hecha para ellas, el hombre enmudece al verlas o habla en metáforas rigurosamente prohibidas o mediante concatenaciones conceptuales jamás oídas, para corresponder de un modo creador, aunque sólo sea mediante la destrucción y el escarnio de los antiguos límites conceptuales, a la impresión de la poderosa intuición actual.¹¹⁶

¹¹⁴*Ibid.*, p. 29.

¹¹⁵Véase *Ibid.*, pp. 33-37.

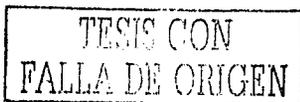
¹¹⁶*Ibidem*. Esta libertad que manifiesta este hombre intuitivo se contrasta con lo que más adelante en *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche menciona del lenguaje filosófico conceptual, al cual le está reservado un orden, y se encuentra circunscrito a determinadas posibilidades dadas por el sistematismo y parentesco de los conceptos. Nos dice: "Que los diversos conceptos filosóficos no son algo arbitrario, algo que se desarrolle por sí, sino que crecen en relación y parentesco mutuos, que aunque en apariencia se presentan de manera súbita y caprichosa en la historia del pensar, forman parte, sin embargo, de su sistema, como lo forman todos los miembros de la fauna de una parte de la tierra: esto es algo que, en definitiva, se delata en la seguridad con que los filósofos más diversos cumplen una y otra vez un cierto esquema básico de filosofías posibles [...] por muy independientes que se sientan los unos de los otros con su voluntad crítica y sistemática: algo existente en ellos los guía, algo los empuja a sucederse en determinado orden, precisamente aquel innato sistematismo y parentesco de los conceptos [...] Justo allí donde existe un parentesco lingüístico resulta imposible en absoluto evitar que, en virtud del dominio y la dirección inconscientes ejercidos por funciones gramaticales idénticas—, todo se halla predispuesto de antemano para un desarrollo y sucesión homogéneos de los sistemas filosóficos: lo mismo que parece estar cerrado el cambio para ciertas posibilidades distintas de interpretación del mundo." (Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (20), pp. 41-42).

Podemos decir que este análisis sobre el lenguaje, lejos de cerrarnos las puertas para todo conocimiento, nos abre hacia nuevas posibilidades, nos pone al descubierto un instinto fundamental del hombre, un impulso a construir metáforas, pues como nos dice De Santiago Guervós: "La originalidad de Nietzsche no estaba tanto en afirmar que el origen del lenguaje es algo instintivo, inconsciente [...] sino en enfatizar el nivel inconsciente del instinto y su fuerza 'creativa' frente a las pretensiones la razón."¹¹⁷

Por otra parte Nietzsche es consciente que el pensamiento se encuentra atrapado por estructuras, por esquemas lingüístico-gramaticales, de los que no podemos desembarazarnos tan fácilmente. ¿Cómo escapar de las redes del lenguaje que tienen prisionero al pensador en esa telaraña de esquemas lingüístico-conceptual? ¿Cómo acceder a un lenguaje no-metafísico, originario, capaz de transgredir los límites del pensamiento conceptual? ¿Cómo liberar al lenguaje de todas esas estructuras?, si la misma la gramática nos fuerza a pensar en forma de juicio, donde se encuentra presupuesta la existencia del sujeto y del predicado, la existencia del "yo" y de la substancia como categorías metafísicas.

La crítica al lenguaje lleva a Nietzsche, por un lado, a la crítica del sujeto, a un cuestionamiento de la fe en él; y por otro lado, a la crítica de la substancia, ya que también nuestra gramática se encuentra ligada a la fe en las cosas, modelo de la substancia (cosa que más tarde trataremos). Lo único que mencionaremos en este momento es que tanto "sujeto" como "substancia" como "cosa" no van a recibir un tratamiento metafísico. Antes bien, serán entendidas como lo que su génesis nos indica: unidades fabricadas que presuponen el olvido de la multiplicidad y el devenir, ya que se reconoce que el lenguaje fomenta la ilusión ontológica de la identidad, que en el plano objetivo produce cosas estables y, en el plano subjetivo, un yo cosificado y perenne con las mismas características, debido a que el yo precede a la cosa y le sirve de modelo. El lenguaje alienta el prejuicio de la razón que nos fuerza a asignar unidad, identidad, duración, substancia, causa, coesidad y ser a las cosas. "La 'razón' en el lenguaje: ¡oh, qué

¹¹⁷L. Enrique de Santiago Guervós, *El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica*, pp. 27-28.



vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios [y de la metafísica] porque continuamos creyendo en la gramática..."¹¹⁸

Para Nietzsche, sólo una consideración que no sea gramático-universal podrá superar el horizonte metafísico que ha pretendido reducir la multiplicidad irreductible de la realidad, que ha pretendido incorporar el dualismo en el devenir, fraccionarlo en su intento de comprender la realidad. Por eso la propuesta nietzscheana plantea un elevarse por encima de la fe en la gramática desde la vida, rebasando el concepto de razón reductiva que hace a un lado la realidad siempre diferenciada, para que las reglas gramaticales lleguen a ser producto de la actividad creadora. Se podría decir, que plantea, una desregulación de las estructuras gramaticales y sus pretensiones metafísicas para llegar a una comprensión y utilización de las metáforas que permitan la expresión bajo otros términos. Todo esto, valiéndose de la metáfora como la referencia originaria del pensar a la que se remonta genealógicamente, ya que ésta sirve para la reconstrucción de la historia del origen del pensamiento metafísico.

Nietzsche cree que a través de la fuerza innovadora de la metáfora el mundo puede ser organizado de otra manera. Contra todas las posibles fijaciones conceptuales, metaforizar es una actividad creadora y artística que ejerce el sujeto creador de lenguaje. La metáfora es capaz de producir un mundo nuevo, de redescubrir la realidad. En su pensamiento no-metafísico, se libera el instinto metafórico del ser humano para el juego creativo, se produce una relación original con las cosas, ya que los instintos metafóricos proceden de una fuerza que arriesga, que salta de una cosa a otra, capaz de crear las mejores ficciones. Y aquí la fuerza de la imagen es la que actúa y determina el carácter experiencial del lenguaje.

El mismo Nietzsche en su propia obra intenta reemplazar el lenguaje abstracto de la metafísica por otro lenguaje saturado de imágenes, símbolos y mitos que se acerca más al lenguaje de la creación literaria. En sus escritos el pensamiento

¹¹⁸Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 49.

sistemático es reemplazado por el aforismo,¹¹⁹ una expresión comprimida que expresa lo esencial de una cosa. Deja a los pensamientos sueltos, fluyentes y con la posibilidad de las más diversas combinaciones; hace a un lado la prueba, la justificación, la explicación propia de la metafísica, pero todo esto, sin que su pensamiento se encuentre plagado de aforismos carentes de centro.

Pensamos que Nietzsche intenta una nueva forma de acercarnos a la realidad, de entender al mundo desde la vida. Critica desde su genealogía al lenguaje, a las palabras, a los conceptos y a la misma lógica en su uso metafísico, pues estas instancias sustituyen al pensamiento abierto a los sentidos y a la vida para esclavizarlo en la búsqueda de fundamentos, de adecuaciones, de identidades formadas, pues la razón lógica, la conciencia, el lenguaje sometido a la estructura gramatical requieren una relación de fundamento. Requiere reducir algo desconocido a una cosa más conocida (caso de la "identidad", del juicio y sobre todo de la causalidad) conforme a un esquema basado en reglas gramaticales, y siempre con pretensión de validez universal. Todo esto sin considerar que la vida es metáfora donde hay ausencia de fundamento.

Desde la crítica nietzscheana, la misma razón kantiana es cuestionada: nuestro filósofo exige una génesis de la misma razón, ya que ésta no puede ser juez de sí misma. Bajo este orden de ideas, los principios de una filosofía trascendental serán cuestionados. Se intentará una búsqueda de la procedencia de dicha razón donde la multiplicidad, el azar y la dispersión pueden estar presentes, pues la genealogía pretende alcanzar las infraestructuras de la razón, la búsqueda de algo previo a la conciencia, al lenguaje (como conciencia y lenguaje van unidos), de algo previo a los conceptos, a las relaciones sujeto-objeto y a la misma lógica. Y aquí el intento de superar la logificación de la inteligencia se realiza sin aludir a la realidad de un más allá, sin atender al recurso de los metafísicos trasmundanos, sin aludir tampoco, a la realidad en sí

¹¹⁹El propio Nietzsche nos dice en el *Crepúsculo de los ídolos*, p. 128. "El aforismo, la sentencia, en lo que yo soy el primer maestro entre alemanes, son las formas de la 'eternidad'; es mi ambición decir en diez frases lo que todos los demás dicen en un libro. -lo que todos los demás *no* dicen en un libro..." "Las formas aforísticas producen dificultad, pues no se les ha dado suficiente importancia. Un aforismo no queda ya "descifrado" por el hecho de leerlo, sino que requiere ser interpretado para lo cual se necesita un arte. (Véase Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 26). Su mismo Zarathustra, nos dice en *Ecce homo* que no sólo habla de manera distinta, sino que también es distinto. (Véase Nietzsche, *Ecce homo* p. 17).

independiente de mi percepción. Y para superar las deformaciones, los ocultamientos sufridos por la razón, se vale de un nuevo hilo conductor que no construya mundos ideales, se vale del cuerpo que atraviesa la historia, como algo que deviene y lucha.

Con la inclusión, por parte de Nietzsche, de la metáfora, se invierte la tendencia metafísica de mantener la unidad a través de un solo elemento, el racional, excluyendo la parte pulsional, afectiva. El silencio que ha guardado la metafísica sobre el cuerpo se rompe, pues en la filosofía de Nietzsche el cuerpo se convierte en el fenómeno más rico, que permite una observación más clara: éste sirve de hilo conductor, de camino que puede guiarnos a lo más originario, que nos desvela las claves para interpretar al mundo. El cuerpo debe ser tomado como nuestro punto de partida, ya que es el centro de nuestras experiencias vitales, es donde hay que situar los procesos prelógicos y prelingüísticos que preceden a todo lo que se puede pensar.

La metáfora sirve de puente para pasar del lenguaje al cuerpo, sirve de instrumento para interpretar las fuerzas que se expresan en el cuerpo, es el instrumento que vehicula esas fuerzas pulsionales que buscan su expresión, antes de quedar encerradas en palabras o conceptos. La metáfora será capaz de desestructurar las unidades conceptuales y disolverlas en su estructura plural, ya que la conciencia, el mundo conceptual, el pensamiento abstracto, el alma, no son más que modos de un cuerpo que es una pluralidad de pulsiones que forman este mundo inconsciente penetrado de una gran fuerza de interpretar. El cuerpo es la fuente de donde surgen las creaciones vitales, ya que las estructuras originarias, el terreno firme, se encuentran en el ámbito de la fisiología.¹²⁰ Por eso Nietzsche puede afirmar que: "...el hechizo de determinadas funciones gramaticales, es en definitiva, el hechizo de juicios de valor *fisiológicos* y de condiciones raciales."¹²¹

El lenguaje rescatado por Nietzsche no posee una estructura interna fija, se encuentra en devenir: se puede decir bajo esta concepción que hay una vida del

¹²⁰ Véase L. Enrique de Santiago Guervós, *op. cit.*, pp. 36-38.

¹²¹ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (20), p. 42.

lenguaje. Su medio básico es la metáfora que sirve a la vivencia originaria individualizada, y su objetivo no es la verdad, sino lo que actúa e impresiona. La metáfora es concebida como lenguaje "que se está siendo", pero que todavía no es, pues representa la forma de expresar que el lenguaje es devenir y que sólo vive en el movimiento de la metáfora. La metáfora es definida en términos de movimiento, de transfiguración que nos coloca ante un crear infantil, inocente, sin razón teleológica, cuya misión es fundar un sentido nuevo, ya que la idea de metáfora va a pervivir, en el pensamiento posterior de Nietzsche, bajo la forma de voluntad de poder.

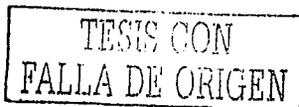
Para Nietzsche, el lenguaje no es un instrumento de conocimiento, sino que es un esquema al servicio de un orden, de un poder. Ya desde los escritos inéditos de 1872 agrupados en *El libro del filósofo*, cuando se refiere a la formación del lenguaje lo hace en términos de fuerzas artísticas. En este escrito nos dice que en la construcción del lenguaje operan dos tipos de fuerza artística: la fuerza productora de imágenes y la seleccionadora de las mismas, que selecciona lo semejante y lo acentúa, sin que en todo esto se dé un descubrimiento artístico totalmente libre:

Se trata de una fuerza en nosotros que nos hace percibir con más intensidad los *grandes rasgos* de la imagen del espejo y también de una fuerza que acentúa el mismo ritmo más allá de la interpretación real. Tiene que ser una *fuerza artística* porque *crea*. Su medio principal consiste en *omitir, no ver y no oír*. Por tanto es anticientífica, ya que no manifiesta el mismo interés por todo lo percibido.

La palabra sólo contiene una imagen; de ahí el concepto. En consecuencia, el pensamiento cuenta con magnitudes artísticas.¹²²

Por otra parte, Nietzsche se enfrenta a la dificultad metodológica que supone luchar contra el lenguaje conceptual, e intentar hablar contra la Razón, cuando el mismo lenguaje está constituido por el *logos* y cuando sólo disponemos de un pensar representativo por medio de conceptos. La realidad que atormenta a Nietzsche es la de no disponer de otro lenguaje: su discurso radical y destructor se encuentra atrapado en una especie de círculo. En primer lugar, cuando

¹²² Nietzsche, *El libro del filósofo*, p. 33. Véase *ibid.*, p. 37.



Nietzsche habla del concepto como residuo de una metáfora lo hace desde dentro del lenguaje. En segundo lugar, toda metáfora se basa en una semejanza, y el mismo percibir una semejanza significa de alguna manera aplicar un esquema conceptual. En tercer lugar, toda transposición como toda metáfora está medida por un esquema pre-existente, abstracto y conceptual, y en este sentido la metáfora en cuanto a su origen es tan conceptual como un concepto: se puede decir que todo concepto una vez fue una metáfora, pero también que ninguna metáfora se puede imaginar sin el concepto.

Lo que permite a Nietzsche salir de alguna manera de este círculo es el desplazamiento que hace de su concepción de lenguaje como metafórico a su idea de interpretación creadora, pues aunque el paradigma retórico, con su concepción del lenguaje como metafórico se mantiene latente a lo largo de toda su obra, éste se ve desplazado hacia su idea de interpretación (que más adelante trataremos). Así, en sus escritos de madurez ya no se habla de la metáfora, sino que se utiliza el rodeo de la interpretación, que debido tanto a su carácter pragmático como la dimensión artística le hacen abordar el problema desde otro ángulo, pues aunque la interpretación también es concebida como una transposición, como una traducción, como una forma de arte poético (y en este sentido continúa con los lineamientos de la metáfora), ésta acentúa su carácter pragmático. La interpretación es de indole pragmática en la medida en que interpretar posibilita la existencia humana, donde el valor del mundo debe buscarse en nuestra interpretación, ya que la vida misma es una interpretación.

Con la interpretación nos hallamos ante construcciones previas pues toda interpretación de algo supone un esquema previo que se ajusta a modelos o referencias que pertenecen a una tradición. Siempre se encuentra algún tipo de huella de la experiencia humana, elementos lingüísticos de una metafísica residual, siempre nos encontramos con el peligro de ser herederos. Pero la interpretación nos saca del paradigma metafísico, ya que nunca se sabe única, ni tiene un referente último, pues por detrás de una interpretación se encuentra otra

interpretación. No hay hechos sino interpretaciones.¹²³ Desde la óptica nietzscheana el conocer cambia de rumbo, significa crear e interpretar.

El pensamiento de Nietzsche quiere ir más allá del pensamiento racional dado en el lenguaje conceptual, llegar a una instancia donde sólo se puede nombrar la vida que sigue siendo inconceptualizable, como existencia natural completamente individualizada. Se puede decir que nuestro filósofo rescata el carácter experiencial de la impresión y el carácter aconceptual de las imágenes y símbolos, donde el valor para la vida decide en último término. Se vale de metáforas que al igual que la voluntad de poder como interpretación pondera lo individual, no sometido a lo universal, la diferencia irreductible de las cosas más allá de lo idéntico, y lo sensible sobre lo racional. Rescata la dimensión poética del lenguaje pues la fuente de los lenguajes, para él, se encuentra en el estado estético, ya que el lenguaje tiene su génesis en la fuerza artística, en la creación de metáforas, y en última instancia en la voluntad de poder como fuerza interpretadora y creadora, pues dicha voluntad instaure múltiples sentidos y se apropia del mundo instintivamente en su constante devenir.

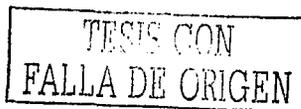
Estamos ante un lenguaje entendido como creación de metáforas, donde la metáfora debe entenderse en sentido estricto como salto de una esfera a otra, como capacidad de cambiar un ser en otro, como *metamorfosis*. Por eso el desenmascarar la falsedad de la identidad base del pensar lógico-racional nos abre la puerta hacia la mutación, hacia la metamorfosis, hacia la transvaloración, hacia la creación poética, donde las metáforas no son meras copias de un modelo, sino imágenes producidas por la fantasía.

El filósofo no busca la verdad sino la metamorfosis del mundo en los hombres: lucha por comprender el mundo con conciencia de sí. Lucha por una *asimilación*: queda satisfecho cuando acaba de disponer una cosa cualquiera en términos antropomórficos.¹²⁴

Y aquí la metáfora como voluntad de poder se aleja de una interpretación metafísica, y se considera como generadora de interpretaciones perspectivistas que hacen a un lado al concepto, ya que el concepto representa el mundo de

¹²³ Véase Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (480, 601), pp. 191 y 233.

¹²⁴ Nietzsche, *El libro del filósofo*, p. 71.



generalidad que subsume la pluralidad bajo una supuesta identidad, olvidando la realidad siempre diferenciada. La metáfora se manifiesta contra la metafísica que vive de la aparente identidad del significado, pues como menciona Conill: "... parece que la metaforicidad originaria nos curaría de la enfermedad metafísica, en la medida en que descubre la nueva relación entre pensamiento y vida más allá de la conceptualidad, incapaz de hacer justicia a lo individual en la existencia."¹²⁵ El pensamiento nietzscheano nos habla de una metaforización que dada su renuncia al pensamiento fundamentador nos podría abrir una época postmetafísica.

Para Nietzsche, el simple hecho de hacernos conscientes de la procedencia de nuestras creencias no nos descubre un mundo interior de esencias, sino que nos lleva hacia otras alternativas: nos lleva a hablar de otro tipo de conocimiento, de un conocimiento como creación donde se puede crear a partir de hombres nuevos, cosas nuevas, ya que en la base de la nueva relación con la realidad que Nietzsche pretende está la transformación del hombre:

"Sólo como creadores podemos destruir, pero no olvidemos tampoco esto: basta crear hombres nuevos, apreciaciones y posibilidades nuevas para crear poco a poco 'cosas' nuevas."¹²⁶

Nietzsche nos presenta a Zaratustra como un hombre nuevo, un hombre que nos habla con palabras y sonidos nuevos donde está presente el enigma. Para Zaratustra, que es un transformado, el mismo hablar se vuelve una necesidad, algo agradable, donde el baile está presente, donde los sonidos se reconocen como mentiras, en las palabras y los sonidos se encuentra lo ilusorio, se encuentran puentes ilusorios tendidos entre lo eternamente separado. Por eso Zaratustra les dice a sus animales:

Qué agradable es que existan palabras y sonidos: ¿palabras y sonidos no son acaso arcos iris y puentes ilusorios tendidos entre lo eternamente separado? [...] ¿No se le han regalado acaso a las cosas nombres y sonidos para que el hombre se reconforte en las cosas? Una hermosa necesidad es el hablar: al hablar el hombre baila sobre todas las cosas. ¡Qué agradables son

¹²⁵Jesús Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, p. 144.

¹²⁶Nietzsche, *La gaya ciencia*, (58), p. 78.

todo hablar y todas las mentiras de los sonidos! Con sonidos baila nuestro amor con multicolores arcos iris.¹²⁷

¹²⁷Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 299.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Capítulo IV

El conocimiento como creación

1 Intelecto y verdad: Incapacidad del intelecto para alcanzar la verdad: la superación de la "verdad" metafísica, por la verdad como creación

La crítica al pensamiento metafísico, que Nietzsche realiza, lleva consigo toda una evaluación del intelecto humano. Nuestro filósofo inicia su examen de la concepción metafísica de este intelecto de una manera más clara en su texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.¹ En este escrito ejerce, con la misma maestría que en sus obras de madurez, el análisis genealógico tanto del intelecto humano como del sentimiento humano, desenmascarando las raíces ocultas de sus actividades y sus juicios de valor. En dicha obra, sostiene una feroz crítica al intelecto humano orgullo de la humanidad, lo coloca como una creación humana, como un aditamento más que nos ayuda a conservarnos por más tiempo en la existencia. Así nos dice que ni siquiera una fábula habría

[...] ilustrado suficientemente cuán lastimoso, cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las que no existía; cuando de nuevo se acabe todo para él no habrá sucedido nada, puesto que para este intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana. No es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo. [...] sólo ha sido añadido precisamente como un recurso de los seres más infelices, delicados y efímeros, para conservarlos un minuto en la existencia, de la cual, por el contrario, sin este aditamento tendrían toda clase de motivos para huir...²

Su crítica nos coloca ante el intelecto como creación humana, que imposibilitado para acceder a verdad, desarrolla sus principales fuerzas fingiendo. La creación del intelecto, por parte de los hombres se dio a partir de sus necesidades de sobrevivencia. Éste no tiene una procedencia divina: más bien su

¹En dicha obra Nietzsche reinterpreta la idea heredada de Schopenhauer para quien el entendimiento no es autónomo, sino que es producto de la voluntad e instrumento al servicio de ésta. Y a partir de este pensamiento se desarrolla toda una psicología de la sospecha y del desenmascaramiento donde el intelecto ya no conserva su primacía. Lo que Nietzsche pretende es desenmascarar las pretensiones de superioridad ontológica del intelecto, así como también sus pretensiones de acceder a la verdad, mostrándonoslo en su funcionamiento real: nos menciona referencia al intelecto.

aparición se encuentra ligada a las debilidades del hombre que en muchos casos se encuentran ausentes en el reino animal. Por eso nos dice:

El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el medio merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, como aquéllos a quienes les ha sido negado servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos, o de la afilada dentadura del animal de rapiña. En los hombres alcanza su punto culminante este arte de fingir; aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, la murmuración, la farsa, el vivir del brillo ajeno, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, la escenificación ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante alrededor de la llama de la verdad es hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia la verdad.³

Nietzsche desenmascara a las tendencias metafísicas que colocan a dicho intelecto por encima de una jerarquía ontológica, que incluso lo ubican entre lo divino. Para nuestro filósofo los metafísicos se han engañado sobre el sentido de la existencia, le han dando al intelecto toda una serie de facultades que lo engrandecen y lo equiparan con lo divino, hasta llegar a la convicción de que el intelecto tiene acceso a la verdad. El pensamiento metafísico ha presupuesto, mas no ha probado que el intelecto se encuentra en posibilidad de alcanzar la verdad, pues bajo esta lógica la única alternativa para probar los alcances del intelecto será salirse del intelecto mismo, juzgarlo desde una instancia superior, cosa que es imposible ya que:

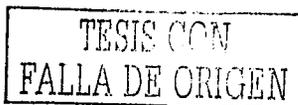
El intelecto no puede criticarse a sí mismo, porque no puede compararse con otros intelectos conformados de otra manera y porque su capacidad de conocer sólo se revela frente a la 'verdadera realidad', es decir, porque para criticar el intelecto deberíamos ser seres superiores dotados de un conocimiento absoluto. Este presupone que, aparte de todas las formas particulares de conocimiento y asimilación sensible espiritual, hay algo dado, algo 'en sí'.⁴

Con la consideración de la procedencia del intelecto Nietzsche pone en duda no sólo el acceso del intelecto a la verdad, sino que también la inclinación sincera y pura del intelecto de llegar a la verdad. Se cuestiona si hay en el hombre un

³Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pp. 17-18.

⁴*Ibid.*, p. 18.

⁴Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (472), p. 188.



impulso hacia la verdad, y si lo hay: ¿de dónde procede tal impulso? Desde la perspectiva nietzscheana, si nos remontamos a los "orígenes" del individuo, a lo que él llama *estado natural de las cosas*, el impulso hacia la verdad se encontró ausente, ya que en esta época, el individuo en su relación con los otros individuos utilizó el intelecto en su mayor parte sólo para fingir. Y el impulso hacia la verdad sólo se generó en el hombre cuando se empezaron a dar los vínculos sociales, cuando el individuo, tanto por necesidad como por hastío, deseó existir en sociedad y gregariamente, y precisó de un tratado de paz. Y este tratado de paz resultó ser para el genealogista el primer paso para la consecución de ese misterioso impulso hacia la verdad, pues fue, en este momento de socialización, cuando se fijó lo que había de ser "verdad", cuando se inventó una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria a las que se llamó "verdad". Y también fue, en este momento, cuando el poder legislativo del lenguaje proporcionó las primeras leyes de verdad y se originó por primera vez el contraste entre verdad y mentira.

Bajo esta óptica fue la necesidad de socialización con fines de sobrevivencia la que explica no sólo la procedencia del impulso hacia la verdad, sino que también lo que se entiende por verdad, es decir, la designación de lo que sería llamando "verdad". Verdad que se entiende desde una visión convencionalista donde la mentira será un abuso de las convenciones consolidadas, haciendo cambios o invirtiendo los nombres y sentidos. Desde esta perspectiva, la procedencia tanto de la verdad como de la mentira se encuentra ligada a los usos de la sociedad, donde el prejuicio y determinadas utilidades jugarán un papel predominante, pues, como descubre la genealogía nietzscheana, en realidad los hombres no huyen tanto de ser engañados como de ser perjudicados mediante el engaño, ya que no detestan en rigor el embuste, sino las consecuencias perniciosas ocasionadas por éste.

El hombre nada más que desea la verdad en un sentido análogamente limitado: ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos.⁵

Con esto, la propuesta nietzscheana no sólo separa al intelecto humano de la obtención de la verdad, sino que también desenmascara ese impulso sincero hacia la verdad, esa voluntad de verdad. Acaba con la idea del hombre que desea la verdad por ella misma. Al imponerse el hombre su "verdad" y su "falsedad" dentro del seno de una sociedad, al ser estas instancias producto de la convención, la pregunta por la verdad en un sentido metafísico pierde su centro en el discurso nietzscheano, ya que bajo esta concepción la "verdad" no indica de suyo una oposición al error, sino en los casos más fundamentales, una oposición a diferentes errores. Y si el hombre no se conforma con la verdad en forma de tautología, trocará continuamente ilusiones por "verdades", pues como señala Vaihinger, para Nietzsche:

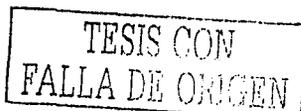
Nuestro intelecto opera con símbolos conscientes, imágenes y figuras retóricas, con 'burdas e inadecuadas abstracciones', con metáforas: 'tiempo, espacio y causalidad sólo son metáforas cognitivas'. 'Conocer es simplemente trabajar con la metáfora favorita de uno'. Así, 'vivimos y pensamos completamente bajo la influencia de los efectos de lo ilógico, en un mundo de ausencia de conocimiento y de conocimiento falso'.⁶

Una vez desenmascarados los supuestos del intelecto para alcanzar la verdad, así como el impulso sincero de parte de hombre hacia la verdad, el análisis genealógico se desplaza: ahora la problemática se vincula hacia la procedencia de la creencia que el hombre tiene de poder alcanzar la verdad. ¿Por qué el hombre cree encontrarse en posesión de la verdad? ¿Qué posibilita esa creencia, este sentimiento de la verdad? ¿De dónde procede la creencia de este impulso hacia la verdad? En el caso de la voluntad de verdad, estamos ante un hombre que olvida su situación primordial, y por eso miente de manera inconsciente, miente en virtud de hábitos seculares. Y es en virtud de esta inconsciencia, de este olvido, que el hombre adquiere el sentimiento de la verdad, pues solamente mediante el olvido de las convenciones que originaron la diferencia entre verdad y mentira y el olvido de su vinculación primitiva con el animal,⁷ puede el hombre

⁶*Ibid.*, p. 21.

⁷Hans Vaihinger, *La voluntad de ilusión en Nietzsche*, p. 50.

⁸Para Nietzsche, hay modos de conocer nuestra historia primitiva, de reconocer nuestro vínculo con el animal. En las explosiones de la pasión y en los delirios del ensueño y de la locura reconoce el hombre su historia primitiva; reconoce la animalidad y sus muecas salvajes; su memoria vuelve hacia un pasado muy lejano, en contraposición con el estado civilizado que se desenvuelve partiendo del olvido de esas experiencias primitivas. En este estado el hombre olvidadizo de especie superior permanece siempre muy alejado: no comprende a los hombres. Aquí los individuos se creen engendrados por los dioses y traídos al mundo por la razón.



llegar a imaginarse que se encuentra en posesión de una "verdad", y que esto lo diferencia del animal. Todo esto sin darse cuenta que:

Lo opuesto al mundo de los insectos no es la verdad y la certidumbre, sino la generalidad y la obligación, para todos, de una misma creencia [...] Y el mayor trabajo de la humanidad ha sido hasta el presente ponerse de acuerdo sobre muchas cosas e imponerse una 'ley de las conformidades', cualquiera que sea la verdad o la falsedad de estas cosas.⁸

Por otra parte –si seguimos este análisis– la procedencia del impulso hacia la verdad también hace referencia a un sentimiento moral, ya que ese impulso hacia la verdad se da a partir del sentimiento de estar comprometido con la generalidad, comprometido con la obligación para todos en una misma creencia, comprometido con la "verdad" convenida por una sociedad. El sentimiento de estar comprometido despierta en el hombre un sentimiento moral hacia la verdad. Y gracias a este sentimiento que lo impulsa hacia la verdad, el hombre que se compromete con la "verdad" se demuestra a sí mismo lo honesto, lo fiable y lo provechoso de la verdad, en contraste con el mentiroso en quien nadie confía.

Pero, aunque se admita que durante espacios enormes de tiempo nuestro intelecto sólo ha engendrado errores, hay que señalar que, bajo la perspectiva nietzscheana, estos errores juegan un papel fundamental, al ser éstos útiles conservadores de la especie. Para él, muchos de estos errores llegaron a ser artículos de fe, que transmitidos por a la herencia terminaron siendo una "especie de masa" y de "fondos humanos": en pocas palabras, se convirtieron en normas según las cuales se evaluó lo "verdadero" y lo "no-verdadero". Para Nietzsche, y esto es criticable, muchas veces el metafísico ha tomado a este "fondo humano" como verdadero sin cuestionar su valía, sin hacer un intento de buscar su procedencia. Su genealogía pone al descubierto que la fuerza del conocimiento no residió en su grado de verdad sino en su antigüedad, en su grado de asimilación aunado a ciertos hábitos, pero todo esto ligado a preservar determinadas condiciones vitales.⁹ Así, en *Humano demasiado humano* nos menciona que en la "masa de fondo humano" se desarrollaron y evolucionaron los malos hábitos de la razón, las llamadas conclusiones erróneas que la metafísica

⁸Nietzsche, *La gaya ciencia*, (76), pp. 82-83.

⁹*Ibid.*, (110), p. 102.

utilizó, que la llevaron a decir: una cosa existe luego es legítima, una cosa no puede imponerse ni mantenerse luego es injusta, así como todas las cosas que inferen su legitimidad o su ilegitimidad de la capacidad de vivir y la adaptación a un fin.¹⁰

Al abordar la comprensión del intelecto humano desde la genealogía la crítica nietzscheana enfrente toda una serie de resistencias, pues el reconocer que el intelecto humano no llega a la verdad y más bien "desarrolla sus fuerzas principales fingiendo" presenta grandes problemas, nos enfrenta con toda una dificultad ligada a hábitos ancestrales. Para nuestro filósofo el no poder ver lo que el intelecto es, el no aceptar sus funciones, está estrechamente vinculado con nuestro pasado que se ha hecho cuerpo en nosotros mismos, modelando tanto nuestros sentimientos, pensamientos y deseos como nuestros propósitos e ideas. Y en esta modelación, la razón tiene un lugar principal, ya que, como nos dice en *Aurora*:

Todas las cosas que viven mucho tiempo se han impregnado paulatinamente tanto de razón que parece inverosímil pensar que su procedencia sea insensata...¹¹

Para Nietzsche hay siempre una resistencia por parte del orgullo humano hacia el conocimiento de los orígenes: el orgullo del hombre actúa como una niebla cegadora colocada sobre los ojos y los sentidos, y en el caso del conocimiento de nuestro intelecto en mayor medida, pues el orgullo que sentimos hacia la razón humana hace casi imposible que nos demos cuenta de su historia, que nos demos cuenta del enorme lapso de tiempo en el que no reinó la razón, sino la llamada "moralidad de las costumbres", "...época auténticamente decisiva:

¹⁰ Así podemos señalar una serie de hábitos falsos, hábitos que nos llevan a afirmar que una opinión es bienhechora, luego es verdadera, y su recíproca: una opinión atormenta, excita, luego es falsa. O que llegan a decir que la bondad y la utilidad son las que hacen que la cosa sea verdadera. Todas estas formas de razonar resultan erróneas, así como también resulta erróneo el hacer las deducciones contrarias, puesto que el error está en todos estos tipos de razonamientos. Y aquí el hablar de "error", de "erróneo" o de "falsificación" no se entiende en contraposición a algo verdadero, sino que se refieren al uso ilegítimo de la razón, a sus malos hábitos, pero nunca a la posibilidad de hacer a un lado estos usos erróneos o esas falsificaciones, con el fin de llegar a la verdad, pues estamos imposibilitados a acceder a ésta. Y entre estos errores que formaron esa "especie de masa", se pueden encontrar los llamados principios metafísicos, errores que terminaron siendo una especie de este género de fondo humano, tales como: la creencia en la existencia de cosas semejantes, la creencia de la libertad de la voluntad y la creencia que lo que es bueno para uno es bueno "en sí", por nombrar algunos. (Véase *Humano demasiado humano*, (29-30), p. 273).

¹¹ Nietzsche, *Aurora*, (1), p. 65.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

la historia primordial que ha fijado el carácter de la humanidad...¹² donde el dolor, la crueldad, el disimulo, la venganza, y sobre todo la negación de la razón eran virtudes. Por eso, ante la pregunta por la procedencia de la razón:

¿Cómo vino la razón al mundo? De un modo irracional, como es obvio: por azar. Habrá que descifrar esto como un enigma.¹³

Pero no todo es negativo en este orgullo, pues también este orgullo, como toda una serie de ficciones, se encuentra ligado a la vida, a necesidades vitales. De ahí que Nietzsche reconozca que si los hombres de todos los tiempos no hubieran considerado la disciplina de su espíritu, de su razón como su orgullo y su deber, la humanidad hubiera desaparecido hace muchos siglos.¹⁴ A través del pensamiento nietzscheano, estamos básicamente ante el sentimiento de orgullo como ante las demás categorías lógicas que, por un lado, nos impiden ver lo que somos, ver nuestros alcances y limitaciones, pero que por otro lado resultaron indispensables para la permanencia de los hombres en la existencia.

Podemos decir que para Nietzsche, lo que entendemos por "verdad" surgió como cúmulo de herencia y nunca como adecuación del pensamiento con la realidad como pretende la metafísica. De ahí que la llamada "verdad" sea para nuestro filósofo la forma más ineficaz de conocimiento, dado que los hombres se encuentran profundamente sumergidos en ilusiones y ensueños, y su mirada se contenta con la superficie de las cosas:

Parece que no se puede vivir con ella, [con la "verdad"] porque nuestro organismo está conformado para lo contrario de la verdad; todas sus funciones superiores, las percepciones de los sentidos y, de una manera general, toda clase de sensación, trabajan con esos antiguos errores fundamentales, ya asimilados.¹⁵

En su comprensión del intelecto y de la vida humana Nietzsche excluye toda explicación metafísico-teleológica. Su crítica nos coloca ante un hombre como una pequeña especie de animal sobreexcitada, que se pretende el centro de todo lo

¹²*Ibid.*, (18), p. 75.

¹³*Ibid.*, (123), p. 138.

¹⁴Nietzsche, *La gaya ciencia*, (76), p. 82.

¹⁵*Ibid.*, (110), p. 102.

existente y que por orgullo no comprende que la vida humana sobre la tierra representa sólo un instante, una excepción sin consecuencias, y que para el carácter general del universo carece de importancia. Ni el intelecto ni la misma humanidad fueron creadas en vistas a un fin, ni tienen un carácter divino.

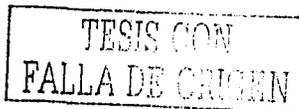
Nosotros no somos resultado de una intención eterna, de una voluntad, de un deseo; con nosotros no se ha hecho ninguna tentativa de realizar un 'ideal' de perfección o un 'ideal de felicidad' o un 'ideal de verdad'; nosotros no somos un error de Dios de que éste tenga que arrepentirse.¹⁶

Nietzsche pretende entender al hombre, así como todas las facultades que se le han atribuido, desde instancias diferentes: desde su historia, desde sus transformaciones y discontinuidades y no desde un fin unitario al que supuestamente tiendan. Su comprensión del hombre se aleja de las concepciones metafísicas que defienden una jerarquía entre los seres de la naturaleza y que le asignan al hombre el papel principal. Lejos de esto, para Nietzsche, el hombre no fue creado en vistas a un ideal de perfección, ni ocupa un lugar más alto entre los seres de la naturaleza debido a la superioridad de su intelecto. Así vemos que en *El anticristo*, obra en donde intenta situar al hombre dentro de ciertos límites, menciona que el hombre no es la gran intención oculta de la evolución animal, no es la corona de la creación:

Al hombre ya no lo derivamos del 'espíritu', de la 'divinidad', hemos vuelto a colocarlo entre los animales. Él es para nosotros el animal más fuerte, porque es el más astuto: una consecuencia de esto es su espiritualidad.¹⁷

Si bien Nietzsche vuelve a colocar al hombre entre los animales, esto no debe entender como una reducción de lo humano a la bestia, como una igualación, pues bajo su visión, el hombre se ha creado a sí mismo, ha salido de la animalidad. Y aunque de un modo relativo el hombre se presenta como el menos logrado de los animales, el más enfermizo, el más peligrosamente desviado de sus instintos, este mismo hombre, llega a ser el más interesante, puesto que se ha creado para sí un espíritu, una conciencia, un intelecto: se ha inventado para sí un conocimiento. Todo esto sin que estas creaciones humanas

¹⁶Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (764), p. 295.



impliquen una superioridad en sentido metafísico en cuanto a su procedencia, pues ni su conciencia, ni su "espíritu", ni su intelecto son pruebas de su procedencia superior, de su divinidad. Más bien se puede decir, que "...todo ser está, junto a él, [el hombre] a idéntico nivel de perfección."¹⁸ Y con esto, las jerarquías ontológicas de la metafísica aplicadas al intelecto humano son anuladas.

2 Los valores, los instintos, las pasiones, los sentidos como integrantes del conocimiento²

2.1 Valores, instintos, sentimientos y afectos en el conocimiento

Pese a todas las críticas que Nietzsche realiza al conocimiento humano, continúa hablando de conocimiento, de la posibilidad del conocimiento humano en otros términos. Su pensamiento que se aleja de los planteamientos metafísicos, nos habla de otro tipo conocimiento que parte y considera otras instancias. En este nuevo conocimiento se encuentran contemplados los valores, los instintos, las pasiones y los sentidos como partes integrantes del mismo.

La integración de estos elementos en el conocimiento hacen que, en un primer momento, Nietzsche se oponga críticamente al conocimiento neutral que postula el pensamiento metafísico. Su análisis genealógico desenmascara dicha neutralidad en el conocimiento, quiere mostrar lo que encubre. Nuestro conocimiento –como nos dice en *Humano, demasiado humano*- es el resultado de una infinidad de valoraciones, ya que "...desde hace miles de años, hemos mirado el mundo con preferencias morales, estéticas, religiosas, con una ciega inclinación, pasión o temor, y nos hemos nutrido de las impertinencias del pensamiento ilógico."¹⁹ Para Nietzsche, el mundo, que en realidad es nuestro mundo, ha recibido, por parte de nosotros, una multitud de colores, está lleno de almas. La misma apreciación del mundo está hecha a la medida del hombre, es

¹⁷Nietzsche, *El anticristo*, (14), p. 38.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Nietzsche, *Humano demasiado humano*, (16), p. 266.

producto de toda una historia donde los deseos, la utilidad y los intereses humanos están presentes.

[...] lo que llamamos actualmente mundo es el resultado de una multitud de errores y de fantasías, nacidas poco a poco, en la evolución de conjunto de los seres organizados, mezclándose en su crecimiento y llegando a nosotros por la herencia como un tesoro acumulado de todo el pasado; como un tesoro, pues el "valor" de nuestra humanidad reposa sobre esto.²⁰

Es —para nuestro filósofo— tan insostenible la neutralidad en el conocimiento que, en *Más allá del bien y del mal*,²¹ llega a afirmar que, en toda filosofía, en todo sistema filosófico se llega a un punto en el que entra en escena la convicción del filósofo, su propia moral. Desde la genealogía se pone al descubierto que toda visión del mundo, todo pensamiento filosófico encubre un tipo de moral, y hasta lo que se ha llamado "fundamentación de la moral", ha sido sólo una forma docta de creencia candorosa en la moral dominante, un nuevo medio de expresión de ésta. De ahí que el genealogista que intente comprender las concepciones metafísicas de un filósofo se debe preguntar, ¿a qué moral se quiere llegar con tal pensamiento?, ya que, bajo este orden de ideas, en el filósofo absolutamente nada es impersonal, y es el tipo de moral del pensador quien proporciona un testimonio de quién es él y en qué orden jerárquico se encuentran situados los instintos más íntimos de su naturaleza.²²

Por otra parte, en ruptura con las concepciones metafísicas, el conocimiento, tal y como lo entiende Nietzsche, no va a hacer a un lado a los instintos,²³ sino que los incorpora como partes constitutivas del mismo. Se desliga del pensamiento metafísico que continúan con las tendencias platónicas, que identifican conocimiento y conciencia y hace a un lado a los instintos. Desde el planteamiento nietzscheano, se rescata la importancia de los instintos en el

²⁰ *Ibid.*, (16), pp. 266-267.

²¹ Véase Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (9), pp. 28-29.

²² Véase *Ibid.*, (6), pp. 26.

²³ En la concepción de instinto de Nietzsche se puede percibir una influencia, por una parte de Emerson, que mostró la función devastadora y purificadora del instinto, y que cobra una connotación ética: mientras que por otra parte también recibe una influencia de Wagner que sitúa el instinto primordial en el ámbito de los pueblos. Por éste el instinto es sustancia cósmica en su unidad y su potencia, en su fecundidad inagotable e incansablemente renovada. Su elemento original es su simplicidad y su inocencia, mientras que su carácter fundamental es su necesidad que significa *autenticidad*. Este instinto vital remite al poder creador auténtico de la naturaleza. Y se opone al desorden, a la moda, a la industria, al arte falso, a las instituciones sociales, signos de la inteligencia abstracta, de decadencia. (Véase P. L. Assoun, *Freud y Nietzsche*, pp. 77-103)

ámbito del conocimiento humano, ya que para él nosotros concebimos la realidad a partir de nuestros instintos.

Desde su lección de *Homero y la filosofía clásica* de 1869, Nietzsche se ocupa de los instintos. En esta obra los instintos son presentados como haces, dominando en ellos la diversidad. Se nos dice que hay un instinto por cada actividad humana, y para la categorización de los instintos se toma en cuenta su actividad o expresión. En cuanto a la relación entre instintos, se puede decir que se mantiene una diversidad conflictiva entre instintos obligados a coexistir, donde la misma filología es vista como hervidero de instintos. Para nuestro pensador, nos encontramos ante la acción subterránea de instintos heterogéneos que emana de los diferentes registros: científico, ético y estético.

En *El nacimiento de la tragedia*, como en sus obras preparatorias, se vuelve a referir a los instintos. En estas obras critica la postura racionalista representada por Sócrates que excluye a la sabiduría instintiva,²⁴ que excluye a esa fuerza creadora y afirmativa, y la enfrenta al conocer consciente. Así, ante el viejo problema socrático que opone instinto y razón se plantea, en esta obra, la cuestión de saber si el instinto merece más autoridad que la racionalidad, y su respuesta favorece al instinto. En *Ecce homo* nos habla de la decadencia que representó el socratismo y su ataque a los instintos, a la misma la vida:

Sócrates, reconocido por vez primera como instrumento de la disolución griega, como *décadent* típico. 'Racionalidad' contra instinto. ¡La 'racionalidad' a cualquier precio, como violencia peligrosa, como violencia que socava la vida!²⁵

En el *Crepúsculo de los ídolos* nos habla de un Sócrates que se enfrentó contra la anarquía, el desorden y decadencia de los instintos, y que aplicó como cura contra este tirano un contratirano: la razón. Nietzsche critica la postura empobrecedora que trajo consigo el planteamiento socrático, ya que en su ataque

²⁴ El *trieb* se asocia con una fuerza que actúa subterráneamente ligada al inconsciente. En *El nacimiento de la tragedia* se formula la teoría dual del instinto: los apolíneo y lo dionisiaco como potencias artísticas que brotan de la naturaleza misma. Instrumentos de la satisfacción inmediata del instinto estético. Lo que se expresa por el instinto es la propia naturaleza. El arte es definido como instinto derivado en la naturaleza, pero al mismo tiempo se concibe como respuesta a la naturaleza que lo hace emerger como arte. (Véase P. L. Aüssou, *op. cit.*, pp. 78-98).

a los apetitos oscuros que representaban lo desordenado, lo sin luz, lo inconsciente y al instaurar la luz diurna de la razón; la racionalidad a cualquier precio, la vida lúcida, fría, previsor, consciente, el socrático hizo a un lado una parte importante de la realidad: al instinto.²⁶ Sócrates sufrió del engaño que sufren los moralistas, que creen salir de la decadencia y escogen como remedio, como salvación, una expresión de la decadencia, que la modifica, mas no la elimina, pues la lucha socrática en contra del desorden de los instintos originó otro tipo de decadencia, otro tipo de patología: el valor único del pensamiento lógico conceptual propio de la dialéctica, un tipo de pensamiento metafísico, que representó la pérdida de algo vital. Así lo explica Nietzsche: "*Tener que combatir los instintos —ésta es la fórmula de la *décadence*: mientras la vida *asciende* es felicidad igual a instinto.*"²⁷ Aunque también el pensamiento socrático admite un instinto: el del conocimiento, de un conocimiento teórico que, si se muestra sin medida, es síntoma de que la vida se ha vuelto vieja, cansada, débil. En la tendencia socrática se da un instinto, pero un "instinto de ciencia" optimista, excluyente de todo lo que no se muestra a la conciencia, que hace aparecer inteligible, y por tanto justificada la existencia. Por eso, bajo el socrático: "... el pensar es capaz no sólo de conocer, sino incluso de *corregir* el ser. Esta sublime ilusión metafísica le ha sido añadida como instinto a la ciencia..."²⁸

Ante esta oposición socrática entre instinto (ligado siempre a la vida) y razón, Nietzsche no pretende negar la importancia de la razón para el conocimiento, no pretende eliminar uno de los términos: su pensamiento no es reduccionista. No excluye ni al instinto ni a la razón, sólo establece nuevos ordenamientos. Para él hay que ayudar tanto a los instintos como a la razón a ejercer sus derechos, pero ante todo hay que seguir a los instintos y "...persuadir a la razón para que acuda luego en su ayuda con buenos argumentos."²⁹ Debemos hacer un esfuerzo para poder ver al instinto como lo que es, ya que, "... el 'instinto' es la más inteligente de todas las especies de inteligencia descubiertas hasta ahora."³⁰

²⁶ Nietzsche, *Ecce homo*, p. 68. Por eso en *La voluntad de dominio*, dice: "El llegar a ser consciente es ya un signo de que la verdadera moralidad, es decir, la seguridad instintiva en la acción, se la han llevado los demonios." (Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (422), p. 166).

²⁷ Véase Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 41-43.

²⁸ *Ibid.*, p. 43.

²⁹ Véase Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 127.

³⁰ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (191), p. 121.

³¹ *Ibid.*, (218), p. 164.

En *La gaja ciencia*³¹ se continúa con la ponderación de los instintos sobre lo racional, lo consciente. En esta obra se hace hincapié en el lazo conservador de los instintos, se nos dice que éstos son infinitamente más poderosos que la conciencia, ya que sin ellos, sin sus funciones como reguladores del conjunto, la humanidad ya hubiera perecido por sus juicios absurdos, por sus juicios racionales guiados por su conciencia. Se afirma que para la conservación de la vida se requirió del instinto, mas no de la conciencia. Y en el mismo proceso general de la adaptación y sistematización, la conciencia no desempeñó ningún papel, pues reconoce que el mundo de la conciencia es añadido.³²

En la filosofía de Nietzsche, la supuesta superioridad de la conciencia se problematiza desde el momento en que se la entiende desde su historia, desde su surgimiento ligado a su peligrosidad, pues si nos remontamos a la historia de la conciencia, vemos que ésta tuvo un origen y un desarrollo tardío, y como toda función en pleno desarrollo representó un peligro para la vida. Por eso, fue bueno para la conservación de la vida que la conciencia se encontrara tiranizada durante el tiempo que llevó su desarrollo.

La conciencia es la evolución última y tardía del sistema orgánico, y, por consiguiente, también lo que hay en este sistema menos acabado y más débil. Innumerables errores traen su origen de lo consciente, errores que hacen perecer al animal, al hombre, más pronto de lo que de lo que hubiera de ser necesario...³³

La conciencia, desde la concepción nietzscheana, deja de tener ese papel hegemónico dentro del conocimiento humano para dejar un lugar al instinto. Desde esta óptica, la conciencia se presenta como una creación humana y su procedencia nos habla de una larga historia, una prolongada metamorfosis, ya que, para que se diera ese fruto maduro que puede decirse sí a sí mismo, tuvo que pasar un largo tiempo. La efectiva historia de la conciencia nos aleja de su

³¹ Véase Nietzsche, *La gaja ciencia*, (11), p. 56.

³² Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (525), p. 204. El considerar al estado consciente como el más perfecto es –para Nietzsche– el resultado del relajamiento y debilidad de los instintos. Más bien hay que buscar “...la vida perfecta allí donde hay menos conciencia es decir, allí donde la vida se preocupa menos de su lógica, de sus razones, de sus medios y de sus intenciones, de su utilidad.” (Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (438), p. 176). Por tanto, sólo se obra con perfección cuando se obra instintivamente. Y todo pensar que se desarrolla conscientemente representa un grado ínfimo de moralidad, mucho más bajo que si estuviera guiado por los instintos. (*Ibidem.*)

³³ Nietzsche, *La gaja ciencia*, (11), p. 56.

“origen divino”, ya que su génesis se encuentra ligada al dolor, pues la misma posibilidad de recordar, de tener memoria, se grabó en el cuerpo del hombre con dolor. El dolor como el más poderoso medio auxiliar de la mnemónica. Con la sangre los hombres conquistaron su condición humana frente al animal. Por eso, en *La genealogía de la moral* menciona:

¿Cómo hacerle una memoria al animal-hombre? [...] Puede imaginarse que este antiquísimo problema no fue resuelto precisamente con respuestas y medios delicados; tal vez no haya, en la entera prehistoria del hombre, nada más terrible y siniestro que su *mnemotécnica*. 'Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria. —éste es un axioma de la psicología más antigua (por desgracia, también la más prolongada)...³⁴

Con la creación de la conciencia la genealogía nos pone ante un auténtico trabajo del hombre sobre sí mismo, realizado en el más largo periodo del género humano, ante un trabajo prehistórico que tiene su sentido y justificación aunque se encuentre en él tanta rudeza, tiranía, estupidez e idiotismo, trabajo donde ocupó un lugar la llamada eticidad de las costumbres que hizo al hombre calculable, igual entre los iguales; todo esto, condición y medio del hombre de la duradera voluntad propia, del hombre independiente, al que le fue lícito hacer promesas, y que tiene en sí su medida de valor. De este hombre, ahora fruto maduro, individuo soberano que ha vuelto a liberarse de la esta eticidad, pues aquí estamos ante la conciencia como el resultado de un trabajo humano que se ha grabado de tal manera en el hombre y que se ha convertido en un instinto dominante:

[...] la conciencia de esta extraña libertad, de este poder sobre sí, y sobre el destino, se ha grabado en él hasta su más honda profundidad y se ha convertido en instinto, en instinto dominante [...] este hombre soberano lo llama su *conciencia*.³⁵

Por otra parte, si pasamos al análisis del instinto vemos que la idea de instinto que Nietzsche maneja no se encuentra desvinculada de toda una base fisiológica, antes bien, el instinto como comportamiento revela un tipo de acción compartida fisiológicamente con cualquier otro animal u organismo, pero que en el hombre, a

³⁴ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 69.

³⁵ *Ibid.*, p. 68.



lo largo de un desarrollo, ha adquirido sus propios matices y transformaciones. Nietzsche entiende al instinto desde su historia, lo entiende como proceso, como desarrollo que no es completamente ajeno a los demás organismos. Por eso, cuando se refiere al desarrollo de la especie humana nos habla de un proceso de autodomesticación, donde el hombre a lo largo de su historia se ha ido alejando y diferenciando tanto del animal como del otro tipo de organismos. El mismo "crear un animal al que le sea lícito hacer promesas", del que nos habla en *La genealogía de la moral*,³⁶ representa esa creación que el hombre ha hecho de sí mismo.

Para Nietzsche los instintos, como el hombre mismo, tienen una historia: éstos se encuentran sujetos a transformaciones, por eso los instintos del hombre tardío no pueden ser tomados como hechos inmutables de la humanidad, puesto que en tanto productos históricos están sujetos a un devenir. La realidad humana no sólo es el plano inmanente atravesado por los instintos naturales, sino lugar propio del trabajo de los instintos, sin que esto quiera decir que los instintos dejen de proceder de la naturaleza orgánica, sino que debido a las múltiples transformaciones humanas, entre el foco generador y la expresión emerge una estructura producto de una transformación: una "segunda naturaleza".

Nietzsche nos habla de estas transformaciones en el aforismo 38 de *Aurora*, en donde de alguna manera distingue entre instintos naturales e instintos ya bautizados por ciertos valores morales. En dicho aforismo hace referencia a una transformación, a una construcción de una "segunda naturaleza" por parte de los instintos mediante los juicios morales. Para él, cualquier instinto en sí mismo:

[...] no tiene ni éste, ni, en general, ningún carácter ni nombre moral, así como tampoco tiene una sensación de placer o de displacer que le acompañe: él adquiere todo esto sólo como su segunda naturaleza: cuando entra en relación con instintos ya bautizados como buenos o malos, o cuando se repara en ellos como propiedades de seres que ya han sido determinados y apreciados moralmente por el pueblo.³⁷

³⁶ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, pp. 65-71.

³⁷ Nietzsche, *Aurora*, (38), p. 85.

La genealogía aplicada al ser humano nos acerca a un hombre en transformación, a un hombre que se hizo a sí mismo una memoria, un hombre que cambió su conducta a regular y previsible, que se alejó de su mero soporte fisiológico, de su condición simplemente animal y modificó sus instintos. Y a partir de los cambios que el hombre ejerció sobre sí mismo, los instintos de éste se transformaron en algo más, dejaron de ser simples fuerzas que se disparaban ante un estímulo y que lo conducían a una respuesta fisiológica meramente animal. De tal manera que, los instintos, con la aparición de la memoria, transformaron las fuerzas instintivas en sentimientos y afectos y llegaron a ostentar diferentes valoraciones y calificativos. El hombre, a lo largo de su desarrollo tuvo que aprender a transformar la fuerza puramente natural de sus instintos en algo que le permitiera actuar mediante respuestas diferenciadas, para lo cual, debió encontrarse en posibilidad de elegir y ejecutar un mínimo de alternativas, y con ello sentir las diferencias con otros seres semejantes.

Pero el conocimiento de los instintos plantea ciertos problemas. Por una parte, como a los instintos no se les puede adjudicar la inteligencia, éstos requieren ser interpretados, requieren que sus fuerzas sean orientadas, reconducidas hacia alguna dirección. Los sentimientos y afectos realizan esta tarea, en cuanto que les imponen una segunda naturaleza. La genealogía hace una recuperación histórica de los procesos de transformación de esos instintos en fuerzas propiamente humanas, como sentimientos y afectos situados a la base tanto del comportamiento como del conocimiento humano. Se puede hablar de un proceso de transformación de los instintos cuando éstos pretenden entrar en sociedad y alcanzar posiciones de privilegio, de poder, y pueden ser bautizados con el nombre de virtud, pues el instinto no se encuentra ligado, en este caso, a lo inmediatamente fisiológico, sino que estamos ante un instinto que ya adquirió una segunda naturaleza, que se encuentra bautizado.³⁸

³⁸ Como nos dice en *La genealogía de la moral*, para llegar a la memoria se necesitó muchas formas de sacrificio, de crueldad, para que "... unas cuantas ideas deben volverse imborrables, omnipresentes, inolvidables, 'fijas', con la finalidad de que todo el sistema nervioso e intelectual quede hipnotizado por tales 'ideas fijas' -y los procedimientos ascéticos y las formas de vida ascéticas son medios para impedir que aquellas ideas entren en concurrencia con todas las demás, para volverlas 'inolvidables'." (Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 70). También se llegó a la razón, la seriedad, el dominio de los afectos, la reflexión.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Nietzsche, distingue a los instintos ya bautizados de lo puro e inmediatamente orgánico. Instinto sería aquel nombre genérico a aquello que todos los hombres poseen y sienten como orgánicamente constitutivo de su realidad corpórea inmediata, y los convierten en sentimientos y afectos mediante los cuales se delimita su carácter de segunda naturaleza. Y con esto, Nietzsche se aleja de ese *fijismo* que separa completamente los instintos de la inteligencia y excluye cualquier relación. Su pensamiento se torna contrario al dualismo metafísico, donde todo instinto es ciego, necesario e invariable, mientras que todo en la inteligencia es electivo, condicional y modificable. Pero si su idea de instinto lo aleja de un fijismo, tampoco lo acerca al darwinismo que presenta al instinto como una actividad que se modifica bajo la influencia de las variaciones determinadas por la selección natural. Más bien, se acerca a una concepción de instinto como fenómeno dinámico, como la adquisición de un hábito, como el surgimiento de nuevas necesidades, a su vez resultantes de cambios de circunstancias. Todo esto, haciendo a un lado la dinámica de adaptación como explicación de la relación entre inteligencia e instinto y la hipótesis del instinto como principio.³⁹

Por otra parte, el conocimiento de nuestros instintos, su procedencia misma, representa otra gran dificultad para el hombre, pues para la comprensión de los instintos debemos luchar contra la apariencia de inmediatez que supuestamente tiene el instinto (entendido ya como transformación en fuerzas propiamente humanas). Para Nietzsche con el instinto humano no estamos ante una respuesta meramente orgánica, y la apariencia de inmediatez del instinto, como nos señala el análisis genealógico, se da porque encubre todo un proceso de valorización que se ha hecho cuerpo en el hombre. Aquí nos encontramos ante un encubrimiento que nos hace olvidar la complejidad de este proceso y nos hace percibirlo como respuesta orgánica. Y la confusión se incrementa debido a la naturaleza del instinto, pues el instinto es una fuerza miope: es corto de vista con respecto a la cadena de las consecuencias. En el aforismo 119 de *Aurora* se nos dice que nada puede ser más incompleto que la imagen que formamos del conjunto de instintos que constituyen nuestro ser:

³⁹ Véase P. L. Assoun., *op. cit.*, pp. 93-95.

Aun cuando apenas pueda nombrar a los instintos más groseros, su número y su fuerza, su flujo y su reflujo, su juego recíproco entre ellos y, sobre todo, las leyes que rigen su *nutrición*, seguirán siendo totalmente desconocidos.⁴⁰

Los instintos que nos constituyen, no se explican desde la razón, éstos no son autosuficientes requieren de algo que los satisfaga, active, ejercite, conforte, descargue: requieren de ser nutridos. Las mismas leyes que rigen su nutrición nos son desconocidas, ya que su nutrición es obra del azar, y el vaivén de todos estos sucesos permanece fuera de toda conexión racional con las necesidades de nutrición del conjunto de los instintos. Por eso, en cada momento de nuestra vida mientras unos instintos se atrofian y mueren de inanición otros están sobrealimentados. Estamos ante una nutrición y un desarrollo fortuito, donde: "Todas nuestras experiencias [...] son en este sentido medios de alimentación esparcidos por una mano ciega que ignora quién tiene hambre y quién está saciado."⁴¹

Desde el planteamiento nietzscheano, estamos ante el azar de las experiencias cotidianas que se interponen entre nuestros deseos y nuestras satisfacciones. La utilidad no explica al instinto en sus movimientos, pues éste sacrifica fuerzas, las derrocha y no guarda una correcta economía de las fuerzas que lo lleven a lo útil. Los instintos son inocentes, no son culpables, aunque su inocencia provenga de su carencia de inteligencia, propia de toda fuerza que es sólo fuerza.

Los instintos, entendidos como transformación de fuerzas en sentimientos y afectos que llegan a ostentar diferentes valoraciones y calificativos, son, para

⁴⁰ Nietzsche, *Aurora*, (119), p. 135.

⁴¹ *Ibidem*. Para Nietzsche, nos encontramos con una variedad de instintos que adquieren su satisfacción de modos diferentes, por eso la crueldad del azar apenas se manifiesta en la mayoría de los casos, pues la mayoría de los impulsos no necesitan ser satisfechos tan urgentemente como el del hambre, que no se contenta con alimentos *soñados*. Esto no quiere decir que el hambre es el primer móvil, pues el hambre es la expresión de un instinto especializado y tardío, una expresión de la división de trabajo de un instinto más elevado. Este conjunto mayoritario de instintos, sobre todo los morales, se satisfacen con "alimentos soñados", con construcciones, con interpretaciones. De ahí que nuestros sueños adquieran, para Nietzsche, la posibilidad de servir para compensar esta carencia accidental de "alimento" de nuestros instintos durante el día. Las ficciones del sueño proporcionan desahogo a nuestros instintos "...son interpretaciones de nuestros estímulos nerviosos durante el sueño, interpretaciones *muy libres*, muy arbitrarias, de la circulación sanguínea, de la acción intestinal, de la presión de los brazos o de la ropa de cama, del sonido de las campanas de una iglesia, de los gallos, de los pasos de un noctámbulo o de otras cosas similares." (Nietzsche, *Aurora*, (119), p. 136). Mientras que la vida en estado de vigilia no tiene tanta libertad de interpretación, es menos poética y descontrolada, pero presenta

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Nietzsche, elementos integrantes del conocimiento requeridos para su comprensión. Y esta incorporación no sólo separa su pensamiento de toda explicación que hace de los instintos algo impuro o un obstáculo que hay que superar para la adquisición del mismo conocimiento, sino que la misma consideración de los instintos como integrantes del conocimiento, representa toda una novedad ante el pensamiento metafísico, ya que los instintos instalan el movimiento, la pluralidad y la lucha en el proceso del conocimiento, haciendo a un lado a lo que permanece en el cambio, a lo inmutable, a la Idea y al mismo "trasmundo". La incorporación de los afectos en la estructura misma del pensar y de su ejercicio, modifica el carácter lineal y unívoco del pensar y el conocer tradicional por una condición múltiple y aleatoria, que supone un nuevo ordenamiento del pensar, una nueva espiritualidad.⁴²

En el mismo proceso de conocimiento se da una lucha entre una multiplicidad de instintos donde la creación de nuevos ordenamientos no está exenta. Por eso, en *La gaya ciencia* nos dice:

Antes de que sea posible el conocimiento, es preciso que cada uno de estos instintos adelante su opinión incompleta sobre el objeto o el acontecimiento; entonces comienza la lucha ⁴³ de estos juicios incompletos, y el resultado es a veces un término medio, una pacificación, una aprobación de los tres lados, una especie de justicia y de contrato, pues por medio de la justicia y del contrato todos estos instintos pueden conservarse en la existencia y guardar al mismo tiempo su razón. Nosotros, que no encontramos en nuestra conciencia más que las huellas de las últimas escenas de reconciliación, los definitivos arreglos de cuentas de este largo proceso, nos figuramos, por consiguiente, que '*intelligere*' es alguna cosa conciliadora, justa, buena; algo esencialmente opuesto a los instintos, mientras que, en realidad, no es más que una cierta relación de los instintos entre sí.⁴⁴

Nietzsche reconoce que en la comprensión de nuestro conocimiento se da un engaño: nos engañamos sobre la naturaleza del conocimiento porque el pensamiento consciente suele ser el menos violento y representa la más tranquila categoría del pensamiento, donde la lucha se encuentra ausente. Si durante

similitudes con las interpretaciones del sueño, pues un mismo acontecimiento podrá ser interpretado de un modo diferente por diferentes personas, o por la misma persona cuando se encuentra en un estado de ánimo diferente.

⁴² Véase Jara *op. cit.*, p. 309.

⁴³ Por eso los instintos inconscientes que luchan intensamente entre sí pudieran ser el origen del repentino agotamiento en el que se encuentran los pensadores.

⁴⁴ Nietzsche, *La gaya ciencia*, (333), p. 153.

muchos años se ha considerado al pensamiento consciente como el pensamiento por excelencia, sin percatarnos que la mayor parte de nuestra actividad intelectual se realiza de una manera inconsciente, es porque nos hemos habituado a pensar conforme a una lógica, conforme a una metafísica que excluye de sí al instinto, que hace que nos cueste reconocer el movimiento, la complejidad, la lucha de este mecanismo apartado de lo consciente. Para nuestro filósofo, una herencia "metafísica" actúa sobre nosotros y nos impide percatarnos que la "conciencia" en ningún sentido es decisiva, y debido a ello nos cuesta un gran trabajo aceptar que los instintos se encuentran a la base de nuestro conocimiento, por eso atribuimos cualidades inexistentes a la inteligencia y la separamos dualísticamente de lo instintivo.

Nietzsche quiere acabar con ese modo dualista de entender el conocimiento, con los hábitos lógico-metafísicos que hemos heredado. Y esto se hace patente en *Más allá del bien y del mal*, donde nos habla de un pensar consciente que se encuentra guiado de un modo secreto por instintos. Para él:

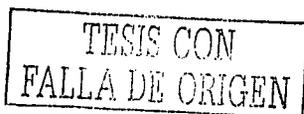
[...] tenemos que contar entre las actividades instintivas la parte más grande del pensar consciente, y ello incluso en el caso del pensar filosófico. [...] [Y más adelante añade] tampoco es la 'conciencia', en ningún sentido decisivo, *antitética* de lo instintivo, –la mayor parte del pensar consciente de un filósofo está guiada de modo secreto por sus instintos y es forzada por éstos a discurrir por determinados carriles.⁴⁵

La tarea será la de "incorporarse el saber y hacerle instintivo",⁴⁶ una tarea que, para Nietzsche, nos cuesta reconocer, por los atributos que le hemos dado a la conciencia como centro de nuestra personalidad. Por eso, esta tarea sólo es realizable para los que han comprendido que hasta el presente sólo hemos incorporado errores y que toda nuestra conciencia contiene errores, que nos hacen perder nuestra seguridad instintiva en la acción.

Debemos reconocer que el pensamiento, lejos de ser neutral, es indisoluble de los sentimientos y afectos, del querer y sentir que componen la vida, pues para Nietzsche el mismo pensar no se puede dar al margen de la vida. Por eso, el

⁴⁵ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (3), pp. 23-24.

⁴⁶ Véase *Ibid.*, (3), p. 24.



hombre del conocimiento es ese hombre que a lo largo de su historia ha logrado transformar las fuerzas instintivas en sentimientos y afectos, que ha reconducido a los instintos imponiéndoles una *segunda naturaleza*, y ha hecho que estas fuerzas llegaran a ostentar diferentes valoraciones y calificativos.

Los sentimientos y los afectos como partes integrantes del conocimiento van a hacer que el conocimiento que postula Nietzsche se separe del terreno metafísico. El análisis nietzscheano de los sentimientos y otras afecciones del alma nos muestra lo que hay de complicado en su aparente sencillez. Para el genealogista, los afectos y sentimientos no son una construcción única por parte del intelecto como piensan los metafísicos, para quienes todos los sentimientos corporales que no entienden son interpretados intelectualmente, ya que desde el planteamiento metafísico se busca siempre un fundamento intelectual para sentirse de tal o cual manera; bajo esta concepción, la misma corriente sanguínea hacia el cerebro podría ser interpretada simplemente como ira, todo esto, debido a su imposibilidad para entender el fenómeno fisiológico que se encuentra oculto.

En cuanto al análisis del sentimiento, se cree ver una paradoja, una blasfemia cuando se le muestra la historia exacta de su procedencia, ya que cuesta trabajo reconocer lo que su genealogía muestra. Ésta desenmascara la concepción del sentimiento que lo entiende como lo originario, lo puro y de "origen" espiritual, pues la genealogía no intenta esconder la propia miseria tras el esplendor de una supuesta pureza, más bien muestra que:

[...] los sentimientos no son algo último ni originario: detrás de ellos se esconden juicios y valoraciones que hemos heredado en la forma de sentimientos (inclinaciones, aversiones). La inspiración procedente de un sentimiento es la nieta de un juicio -; y a menudo de un juicio falso! - ¡Y, en cualquier caso, de un juicio que no es tuyo! En cualquier caso, confiar en nuestros sentimientos supone más obedecer a nuestro abuelo, a nuestra abuela y a los abuelos de éstos, que a los dioses que hay en *nosotros*: nuestra razón y nuestra experiencia.⁴⁷

Podemos decir, que los instintos –que forman parte de nuestro conocimiento– adquieren la forma de un sentimiento o de un afecto ya sea mediante una herencia o por una construcción del intelecto, a través de la obediencia a los

⁴⁷ Nietzsche, *Aurora*, (35), pp. 83-84.

antepasados o por la interpretación de procesos fisiológicos donde la herencia de épocas anteriores⁴⁸ está presente. Estamos ante procesos que, para el genealogista, no dejan de ser elaboraciones históricas donde la misma prehistoria de la humanidad actúa en su formulación. En cualquier caso, son fuerzas o estados de fuerzas que conforman lo orgánico del cuerpo humano, pero fuerzas que son bautizadas y que en parte permanecen inconscientes para nosotros.

La procedencia de los sentimientos nos muestra la multiplicidad y lo diverso de sus orígenes. Con los sentimientos no nos encontramos con puras "unidades", sino con corrientes que proceden de mil manantiales y afluentes. Pero esta multiplicidad en la génesis no la captamos debido a nuestro modo de percibir, ya que las asociaciones habituales de sentimientos y de ideas se suceden con la rapidez de un relámpago, de tal manera que no se advierten en su complejidad y se perciben como si fueran "unidades". Y por otra parte, como en este proceso todas las disposiciones "fuertes" llevan consigo una resonancia de impresiones que excitan la memoria, despiertan en nosotros el recuerdo de alguna cosa, así como la conciencia de actos semejantes, cosa que las hace parecer como unidades. Todo esto sin tomar en cuenta que ni siquiera la unidad de la palabra es garantía de la unidad de la cosa.

En *Más allá del bien y del mal* se acentúa la importancia de los instintos entendidos como fuerza y que, en cuanto tales, pueden encontrarse en la base de una acción, de un acto. Instintos que van a estar ligados a un nuevo tipo de conocimiento donde la creación por parte de los instintos está presente, sin que esto quiera decir que un "instinto de conocimiento" sea la base de nuestro conocer, o el padre de la filosofía. Más bien nos habla de múltiples instintos, todos ellos diferentes al del conocimiento, pero que se sirven del conocimiento, e incluso del desconocimiento, como de un instrumento para sus propias creaciones y que no se encuentran alejadas de la lucha, del dominio de unos instintos sobre otros, pues en ellos está presente la voluntad de poder, pues en los instintos, al menos

⁴⁸ Tal es el caso del miedo y el valor como nos dice Zaratustra: "El miedo [...] ése es el sentimiento básico y hereditario del hombre; por el miedo se explican todas las cosas y el pecado original y la virtud original. [...] Ese prolongado y viejo miedo, finalmente refinado, espiritualizado, intelectualizado: -hoy, me parece llamarse: ciencia. [...] el valor me parece ser la eterna prehistoria del hombre. A los animales más salvajes y valerosos el hombre les ha envidiado y arrebatado todas sus virtudes: sólo así se convirtió -en hombre." (Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 403).

como los concibe Nietzsche, se expresa una voluntad de poder ligada a todo un trasfondo orgánico que no es exclusivo del hombre.

Però quien examine los instintos fundamentales del hombre con el propósito de saber hasta qué punto precisamente ellos pueden haber actuado aquí como genios (o demonios o duendes-) *inspiradores* encontrará que todos ellos han hecho ya alguna vez filosofía, y que cada uno de ellos le gustaría mucho presentarse justo a *si mismo* como finalidad última de la existencia y como legítimo *señor* de todos los demás instintos. Pues todo instinto ambiciona dominar: y en cuanto *tal* intenta filosofar.⁴⁹

Tal es el caso de los estoicos que creían vivir conforme a la Naturaleza, creían leer el canon de su ley en la naturaleza pero, para Nietzsche, lo que realmente hacían era prescribir e incorporar a la naturaleza su moral, su ideal (donde unos instintos se presentaron como finalidad última, como señores de todos los demás instintos). Cierta soberbia abismal les daba la esperanza que al tiranizarse ellos mismos la naturaleza se dejaba tiranizar. De tal manera que, como producto de una coacción, terminaron viendo a la naturaleza de un modo estoico. No podían advertir que "...un ser como la naturaleza, que es derrochadora sin medida, indiferente sin medida, que carece de intenciones y miramientos, de piedad y justicia, que es feroz y estéril e incierta al mismo tiempo [...] la indiferencia misma como poder."⁵⁰ ¿Cómo podrían los estoicos vivir con esa indiferencia? Pero lo ocurrido con los estoicos, sigue ocurriendo hoy,

[...] tan pronto como una filosofía comienza a creer en sí misma. Ella [la filosofía] crea siempre el mundo a su imagen, no puede actuar de otro modo; la filosofía es ese instinto tiránico mismo, la más espiritual voluntad de poder, de 'crear al mundo', de ser *causa prima* (causa primera).⁵¹

2.2 La pasión en el conocimiento

Otro de los elementos que Nietzsche integra como parte indispensable del conocimiento es la pasión, pasión que nunca es desinteresada, y como tal debe existir en todo conocimiento. Nietzsche pugna por un pensador que tome

⁴⁹ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (6), p. 26.

⁵⁰ *Ibid.*, (9), p. 28.

⁵¹ *Ibid.*, (9), p. 29.

personalmente posición frente a sus problemas, que encuentre en ellos mismos su destino, su desdicha y también su gran felicidad; un pensador que se coloque frente a la moral, que haga de la moral su problema y de éste su dolor propio, pues para él:

El 'desinterés' no tiene valor en el cielo ni en la tierra; los grandes problemas exigen todos ellos el 'gran amor', y sólo los espíritus vigorosos, netos y seguros son capaces de esta pasión; los espíritus de base sólida.⁵²

Nietzsche rompe con el conocimiento que se pretende desinteresado, alejado de las pasiones: nos habla de la propia pasión de su alma por el conocimiento. "En esta alma no hay desinterés; por el contrario, un yo que desea todo, que, a través de muchos individuos querría ver como con sus propios ojos, un yo que recoge todavía todo el pasado, que no quiere perder nada de lo que podría pertenecerle." ⁵³ Para nuestro pensador el derecho a la "gran pasión" debe ser reconquistado por el que conoce⁵⁴, se debe hacer a un lado la falsa jerarquía de la desnaturalización y el culto a lo "objetivo" que se desvinculan de nuestras pasiones. Desde este orden de ideas, Nietzsche critica a Schopenhauer ya que éste enseñó a desembarazarse de la pasión, del deseo (al considerarlo principio del mal) como único acceso a la verdad, al conocimiento, a la voluntad esencia de las cosas. Para Nietzsche, no se puede sacar fuera, no se puede eliminar a los afectos, a las pasiones, ya que éstas forman parte de nuestro conocimiento: antes bien, debemos guardarnos del llamado sujeto "puro" del conocimiento, así como del concepto de "razón pura" y del llamado conocimiento *en sí*, pues dichos conocimientos son ajenos a la voluntad, al dolor, al tiempo, a los afectos, ya que: "...eliminar en absoluto la voluntad, dejar en suspenso la totalidad de los afectos, suponiendo que pudiéramos hacerlo: ¿cómo?, ¿es qué no significaría eso castrar el intelecto?"⁵⁵

Lo que llamamos conocimiento por el conocimiento es desenmascarado –por Nietzsche– como la última trampa que tiende la moral,⁵⁶ pues este conocimiento

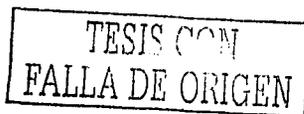
⁵² Nietzsche, *La gaya ciencia*, (345), p. 163.

⁵³ *Ibid.*, (249), p. 128.

⁵⁴ Véase *La voluntad de dominio*, (609), p. 234.

⁵⁵ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 139.

⁵⁶ Véase Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (64), p. 91.



nos remite a una tipología, a un tipo de hombre representado por los predicadores de la moral para quienes no hay felicidad sino en el aniquilamiento de la pasión y en el silencio de la voluntad. Desde la concepción nietzscheana, todos los viejos predicadores, monstruos de la moral, coinciden en matar las pasiones, pues para éstos lo divino está desprovisto de pasiones: ellos creen que su conocimiento es desinteresado, santo sin pasiones.

Pero, aunque Nietzsche integra las pasiones al conocimiento, no deja de reconocer y mencionar, desde la procedencia de las pasiones, que éstas fueron nefastas, hasta estúpidas y que mostraron ciertas consecuencias desagradables en la época anterior a su desposamiento con el espíritu, en la época anterior a su "espiritualizaron".⁵⁷ Pero, pese a todo esto, no aconseja la extirpación o el aniquilamiento de las pasiones, sino recomienda ciertos reajustes que ayuden solamente a prevenir estos defectos,⁵⁸ ya que tal aniquilación resulta ser una forma más aguda de estupidez. La castración o el exterminio de las pasiones son elegidos por los que presentan una voluntad débil, por los degenerados que se encuentran imposibilitados para imponerse moderación, por naturalezas que tienen necesidad de un abismo entre ellas y la pasión. Éstos no se preguntan: ¿cómo espiritualizar, embellecer, divinizar un apetito?⁵⁹

Desde la postura nietzscheana, no hay que debilitar y destruir las pasiones, sino que hay que servirse de ellas, hay que utilizar las grandes fuerzas de energía que suministran las pasiones y no hacerlas desaparecer. Debemos acabar con el desconocimiento de la jerarquía de la pasión, con la separación que se hace entre los dominios de la pasión y la razón, donde sólo se reconoce el dominio de la

⁵⁷ Véase Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 53-59.

⁵⁸ Pues recomendar la extirpación para Nietzsche: "Es una lógica igual a la que dice: "Si un miembro te duele, arráncalo". [...] el fundador del cristianismo recomendó la práctica a sus discípulos, en el caso de excitación sexual, de este mandato, el cual no significa solamente prescindir de un miembro, sino transformar el carácter del hombre: éste queda 'castrado' ...Lo mismo sucede con la locura del moralista, que, en lugar de pedir que las pasiones sean dominadas, pide que sean extirpadas. Su conclusión es siempre: sólo el hombre castrado puede ser bueno." (Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (383), p. 152). Y en *El viajero y su sombra*, (83) p. 588, nos dice que la extirpación de la sensualidad no basta para vencerla, pues la sensualidad continúa viviendo de una manera misteriosa, vampírica que atormente bajo disfraces repugnantes.

⁵⁹ Para Nietzsche los griegos realizaban de vez en cuando algo parecido a la glorificación de todas las pasiones y de todas las malas inclinaciones, llegando a instituir una especie de sanción oficial de todo lo que para ellos era demasiado humano, que era considerado como inevitable, y preferían en vez de calumniar su naturaleza, concederle un especie de derecho de segundo orden incluyéndolo en la sociedad y el culto. Limitándolo a ciertos días, le daban una especie de respeto universal a la realidad de todo lo que es humano. Y llegaron a llamar divino a todo lo que revelaba "potencia" en el hombre y lo inscribían en las paredes de su cielo. (Nietzsche, *El Viajero y su sombra*, (220), pp. 522-523).

razón, que es tomado como lo recto y lo normal, mientras que la pasión es degradada, es considerada como lo anormal, lo peligroso, lo semibestial, como aquello que persigue algo que carece de valor: un placer. Este desconocimiento nos lleva a entender a la pasión y a la razón como dominios separados:

El desconocimiento de la pasión y de la razón, como si éstas fuesen seres en sí, y no lo que en realidad son, estados relativos de diferentes pasiones y deseos, y como si cada pasión no tuviera en sí su 'quantum' de razón ...⁶⁰

El conocimiento, tal y como lo entiende Nietzsche, no es desinteresado: éste no se encuentra desligado de la pasión. El pensar supuestamente desinteresado de los "predicadores del immaculado conocimiento" es de indole moral, producto de un tipo de interpretación que tiene por detrás un tipo de hombre que interpreta las faltas de su vida, de su carácter, para transformarlas en un defecto del mismo mundo. Nos muestra seres descontentos de sí mismos que como no pueden elevarse a un verdadero goce hacen mal de ojo a las pasiones, no saben distinguir en ellas lo que es más sano, de ahí su aspiración a destruirlas. A ellos les falta inocencia en el deseo, por eso calumnian el desear, por eso no pueden crear.⁶¹ Para Zaratustra:

¿Dónde hay inocencia? Allí donde hay voluntad de engendrar [...] ¿Donde hay belleza? Allí donde yo tengo que querer con toda mi voluntad; allí donde yo quiero amar y hundirme en mi ocase, para que la imagen no se quede sólo en imagen. [...] ¡Pero ahora vuestro castrado visquear quiere llamarse 'contemplación'! [...] Más ésta debe ser vuestra maldición, immaculados hombres del puro conocimiento, el que jamás daréis a luz.⁶²

Nietzsche le va a dar a las pasiones un tratamiento del todo diferente: su pensamiento se encuentra cercano a la transformación de éstas, por eso resalta la llamada "espiritualización de la pasión", que de ningún modo puede ser entendida de una manera cristiana, pues para él: "la espiritualización de la sensualidad se llama *amor*: ella es, más bien, un gran triunfo sobre el cristianismo."⁶³ Reconoce que la Iglesia jamás se ha preguntado sobre cómo espiritualizar, embellecer, divinizar un apetito, más bien ella ha cargado el acento

⁶⁰ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (387), p. 153.

⁶¹ Véase Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pp. 181-184.

⁶² *Ibid.*, pp. 182-183.

sobre extirpación y la castración, se ha pronunciado a favor del exterminio de la sensibilidad, del orgullo, del ansia de dominio, de posesión, de venganza, ha hecho la guerra a las pasiones, siendo que "... atacar las pasiones en su raíz significa atacar la vida en su raíz: la praxis de la Iglesia es *hostil a la vida*..."⁶⁴ La recomendación de nuestro filósofo de aceptar a las pasiones como partes integrantes de todo conocimiento, tiene en el fondo el intento de acercar el conocimiento a la vida y posibilitar la creación en el conocimiento, ya que lo contrario, hacer a un lado a la pasión es atacar en su raíz a la vida: imposibilitar la creación.

2.3 Los sentidos en el conocimiento

Aunque a lo largo de las obras de Nietzsche se percibe claramente una defensa de los sentidos, esto no implica la ausencia de crítica con respecto al uso que damos a los datos que arrojan los sentidos. Así vemos que desde la genealogía realiza un análisis de los hábitos de los sentidos, poniendo a la luz que dichos hábitos con frecuencia se tornan obstáculos para la comprensión del conocimiento. Y entre los obstáculos más significativos, de los llamados hábitos de los sentidos, está hacernos creer que las percepciones sensibles son las verdaderas representaciones de las cosas, y que con ellas accedemos al mundo real. En *Aurora* nos advierte:

Los hábitos de nuestros sentidos nos envuelven en un tejido de sensaciones engañosas y mentirosas que son, a su vez, la base de todos nuestros juicios y de nuestros 'conocimientos'. No hay salida ni escape posibles; no hay acceso alguno al mundo *real*. Estamos en nuestra tela como la araña, y sólo podemos atrapar con ella justo aquello que se deja enredar en *nuestra* tela.⁶⁵

Para Nietzsche los hábitos de los sentidos tienen en su génesis la simplificación. A nuestros sentidos les resulta más cómodo volver a producir una imagen producida a menudo, mientras que lo novedoso encuentra a nuestros

⁶³ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 55.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 54.

sentidos hostiles y mal dispuestos. Y esto se puede ejemplificar si tomamos en cuenta el caso de la visión, pues en la visión, debido a un proceso de habituación, a nuestro ojo le resulta más cómodo volver a producir una imagen ya producida muchas veces que retener dentro de sí los elementos divergentes y nuevos de una impresión, ya que esto último requiere más fuerza, más "moralidad". Nietzsche hace hincapié en la complejidad con la que trabaja nuestra sensibilidad, pues hasta en los procesos que se piensan más simples de la sensualidad dominan afectos, tales como el temor, el odio, junto con los afectos pasivos como el de la pereza. Para él: "... nuestros sentidos aprenden muy tarde, y nunca del todo, a ser órganos del conocimiento sutiles, fieles, cautelosos."⁶⁶

Pero se debe señalar que la crítica que hace Nietzsche a los hábitos de los sentidos no implica una calumnia a los sentidos mismos, ya que nuestro filósofo quiere reivindicar a los sentidos como parte integrante del conocimiento. Así en el *Crepúsculo de los ídolos* nos dice que los sentidos no mienten de ninguna manera:

Lo que nosotros *hacemos* de su testimonio, eso es lo que introduce la mentira, por ejemplo la mentira de la unidad, la mentira de la coseidad, de la sustancia, de la duración... La 'razón' es la causa de que nosotros falseemos el testimonio de los sentidos. Mostrando el devenir, el perecer, el cambio, los sentidos no mienten.⁶⁷

Por otra parte, nuestros sentidos también encuentran un límite que está dado por nuestra propia existencia; éstos tienen un determinado "quantum" dentro del cual funcionan: "...sienten lo grande y lo pequeño en relación a nuestra existencia."⁶⁸ De tal manera que si pudiésemos aumentar o disminuir la agudeza de nuestros sentidos, moriríamos.

Nietzsche cambia la concepción que tenemos de los sentidos, reformula sus funciones. Nos dice que en la utilización de los sentidos hay un elemento de creación. En el caso de las vivencias, nos dice, la mayor parte de éstas nos la imaginamos y nuestra imaginación añade, cambia: "¿Qué son, pues, nuestras

⁶⁵ Nietzsche, *Aurora*, (117), p. 134.

⁶⁶ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (192), p. 121.

⁶⁷ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 46.

⁶⁸ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (561), p. 216.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

vivencias? Es *mucho más* lo que introducimos en ellas que lo que ya contienen. ¿No cabría decir, incluso, que, en sí mismas, son vacías? ¿Tener vivencias es fabular?⁶⁹ Por todo esto, resulta difícil forzarnos a no contemplar cualquier proceso como "inventores", pues estamos habituados de raíz y desde lo antiguo a mentir, somos mucho más artistas de lo que imaginamos.⁷⁰

Nietzsche se va a separar de las posturas que toman a la pluralidad, a las modificaciones, al cambio, al devenir como algo contrario al conocimiento.⁷¹ Denuncia al pensamiento metafísico que se ampara en el prejuicio de la razón, prejuicio que nos fuerza a asignar unidad, identidad, duración, sustancia, causa, coseidad y ser a la pluralidad de las cosas. Al mismo tiempo revaloriza a los sentidos, ya que éstos nos ponen ante la pluralidad, ante la modificación de las cosas, pues es de ellos de donde procede toda credibilidad, toda buena conciencia, toda evidencia de la "verdad". Para él, nosotros poseemos ciencia en la medida en que nos hemos decidido a aceptar el testimonio de los sentidos, en la medida en la que los hemos venido aguzando, armándolos, pensándolos hasta el final. El resto es un aborto, es metafísica, teología, psicología, teoría del conocimiento o ciencia formal, como la lógica y las matemáticas.

La aceptación –por parte de Nietzsche– de la pluralidad y del cambio como integrantes de todo conocimiento, representa toda una crítica, tanto a las llamadas categorías de la razón (Kant),⁷² como a las Ideas platónicas que, en el fondo, representan una calumnia a los sentidos. Bajo estas concepciones se piensa que tanto las categorías de la razón como las Ideas platónicas no pueden proceder de la empiria, pues la empiria entera se encuentra en contradicción con dichas categorías e Idea, cosa que para Nietzsche nos conecta con la calumnia del pensamiento metafísico, para el cual: "...nosotros tuvimos que haber habitado ya alguna vez en un mundo más alto" [...] "nosotros tuvimos que haber sido divinos,

⁶⁹ Nietzsche, *Aurora*, (119), p. 137.

⁷⁰ Véase *Más allá del bien y del mal*, (192), pp. 121-122.

⁷¹ Véase Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 48.

⁷² Véase Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (513), p. 199, donde menciona que el olvido del origen tanto de la moral como de las categorías de la razón, las llevó a erigirse en aras. En el caso de las categorías de la razón, cuando después de mucho tiempo se comprobó su utilidad relativa, ellas empezaron a obrar como si mandasen, pasaron por ser *a priori*, por estar más allá de la experiencia, por ser indemostrables. Categorías que quizá no expresan más que una cierta finalidad de raza y de especie, ya que su verdad sólo consiste en su utilidad.

¡pues poseemos la 'razón!'."⁷³ Así, desde la metafísica se piensa que el hombre, para llegar a la perfección, debe hacer a un lado al cuerpo, a los sentidos, interrumpir el trato con las cosas terrenales y despojarse de su envoltura mortal, para quedarse solamente con lo principal de él: el espíritu puro, siendo que "el espíritu puro" es una pura estupidez, y al descontar el sistema nervioso, los sentidos, la envoltura mortal, en pocas palabras el cuerpo, nos equivocamos.⁷⁴

Pero aunque Nietzsche señale que los sentidos no mientan, ya que estos nos ponen ante la pluralidad y multiplicidad, esto no quiere decir que a través de nuestras representaciones sensibles accedemos al mundo en sí, puesto que, para nuestro filósofo, los datos que nos proporcionan los sentidos siempre recibirán una elaboración y todo conocimiento presupone un tipo de relación. Por eso nos dice en *La voluntad de dominio*:

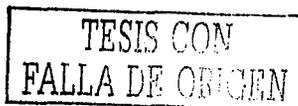
Yo mantengo también la fenomenalidad del mundo interior: todo lo que no deviene sensible en la conciencia ha debido ser previamente dispuesto, simplificado, esquematizado, interpretado. El verdadero procedimiento de la 'percepción interior', el encadenamiento de las causas entre los pensamientos, los sentimientos, los deseos, entre el sujeto y el objeto, está enteramente oculto a nuestros ojos, y quizá es sólo, en nosotros, asunto de imaginación. Ese 'mundo interior en apariencia' es tratado con las mismas formas y los mismos procedimientos que el mundo 'exterior'. Nosotros jamás tropezamos con 'hechos'; el placer y el desplacer son fenómenos tardíos y derivados del intelecto.⁷⁵

Si antes se temía a los sentidos y era condición para ser filósofo "tener cera en los oídos", Nietzsche juzga en un sentido opuesto nos recomienda apertura hacia los sentidos, hacia la pluralidad, hacia el devenir. Y esto lo aleja de toda pretensión de verdad en su sentido metafísico, donde el devenir y la pluralidad que muestran los sentidos son negados y reducidos a la unidad y a la inmovilidad como fundamentos. Y más que esto, nos habla de una nueva movilidad, pues para llegar a un pensamiento superior nos recomienda alejarnos de los sedentario y preservar ante todo la movilidad:

[...] no prestar fe a ningún pensamiento que no haya nacido al aire libre y pudiendo nosotros movernos con libertad, -a ningún pensamiento en el cual no celebren una fiesta también los

⁷³ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 49.

⁷⁴ Véase Nietzsche, *El anticristo*, (14), p. 39.



músculos. Todos los prejuicios proceden de los intestinos. La carne sedentaria [...] es el auténtico *pecado* contra el espíritu santo.⁷⁵

También la alimentación ligada al ritmo del metabolismo, tema recurrente en su pensamiento, se torna un elemento importante para el conocimiento. El problema de la alimentación se debe entender desde el marco de su crítica al dualismo metafísico, que no contempla la importancia del cuerpo. Así, para Nietzsche, la alimentación se encuentra relacionada con un pensamiento, donde pensar mal es como comer mal: comer impersonalmente, desinteresadamente, altruistamente, mientras que la indigestión resulta no dar fin a nada. Para nuestro filósofo, pensamos con todo lo que somos, y por eso tanto el tiempo como el ritmo del metabolismo mantienen una relación precisa con la movilidad o torpeza de los pies del espíritu. El espíritu mismo no es más que una especie de ese metabolismo,⁷⁷ un metabolismo rápido con posibilidad de recobrar grandes cantidades de fuerzas.

Podemos decir que la superación de la metafísica, en estas instancias, significará rehabilitar al cuerpo, devolverle su inocencia a los sentidos, cosa que el mismo Zaratustra aconseja. La guía de nuestro conocimiento ya no debe ser los trasmundos metafísicos, sino que será el cuerpo, ya que la guía que tenemos en nuestro cuerpo nos pone ante una infinita multiplicidad, retoma a los sentidos y lo sensible, haciendo a un lado todo tipo de reflexión moralizante. Todo esto para poder pensar a los sentidos en su función auténticamente creadora, como "los artistas ingenuos de la vida".

⁷⁵ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (476), p. 189.

⁷⁶ Nietzsche, *Ecce homo*, p. 39.

⁷⁷ *Ibidem*. "Ese algo imperioso a lo que el pueblo llama 'el espíritu' quiere ser señor y sentirse señor dentro de sí mismo y a su alrededor: tiene voluntad de ir de la pluralidad a la simplicidad, una voluntad opresora, domeñadora, ávida de dominio y realmente dominadora. Sus necesidades y capacidades son en esto las mismas que los fisiólogos atribuyen a todo lo que vive, crece y se multiplica. La fuerza del espíritu para apropiarse de cosas ajenas se revela en una tendencia enérgica a asemejar lo nuevo a lo antiguo, a simplificar lo complejo, a pasar por alto o a eliminar lo totalmente contradictorio: de igual manera, el espíritu subraya, destaca de modo arbitrario y más fuerte, rectifica, falseándolos, determinados rasgos y líneas de lo extraño, de todo fragmento de 'mundo externo'. Su propósito se orienta a incorporar a sí nuevas "experiencias", a ordenar cosas nuevas bajo órdenes antiguos. —es decir al crecimiento, o dicho de modo más preciso aún, al *sentimiento* de la fuerza multiplicada. Al servicio de esa misma voluntad hállase también un instinto aparentemente contrario del espíritu [...] un cerrar las puertas y ventanas [...] un decir sí a la ignorancia y un darla por buena: todo lo cual es necesario, de acuerdo con el grado de nuestra propia fuerza de asimilación, de nuestra 'fuerza digestiva', por hablar en imágenes —y en realidad a lo que más se asemeja 'el espíritu' es a un estómago." (Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (230), pp. 178-179).

'Desde que conozco mejor el cuerpo –dijo Zaratustra a uno de sus discípulos – el espíritu no es ya para mí más que un modo de expresarse; y todo lo 'im perecedero' –es también sólo un símbolo'.⁷⁸

Para Nietzsche, los hombres del porvenir serán sensualistas, pero no en teoría, sino prácticamente, es decir no en un sentido que ligue su pensamiento con justificaciones de orden teórico, ya que éstos harán a un lado la condición contemplativa y se acercarán a la creación asumiéndose como verdaderos poetas y creadores de la vida.

Para cultivar la fisiología con buena conciencia hay que sostener que los órganos de los sentidos no son fenómenos en el sentido de la filosofía idealista: ¡en cuanto tales no podrían ser, en efecto, causas! Por tanto, hay que aceptar el sensualismo, al menos como hipótesis regulativa, por no decir como principio heurístico.⁷⁹

3 Conocimiento y voluntad de poder

3.1 La Interpretación perspectivista como forma de conocimiento no metafísico

En oposición al conocimiento metafísico, Nietzsche nos propone una nueva forma de conocimiento, el conocimiento como interpretación perspectivista. Conocimiento que integra los valores, los instintos y las pasiones, así como la pluralidad y el cambio que arrojan los datos de los sentidos. El perspectivismo se presenta como una alternativa diferente al conocimiento metafísico que se pretende absoluto, incondicional y ajeno a considerar la pluralidad. El conocimiento que Nietzsche defiende, se abre hacia una pluralidad irreductible, considera todas las gamas y las diferencias de percepción; no pretende llegar a una única percepción como válida en un sentido absoluto que sea tomada como medida única y fundamento último de la realidad.

⁷⁸ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 188.

⁷⁹ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (15), p. 36.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

El mundo es cognoscible en cuanto la palabra 'conocimiento' tiene algún sentido; pero es susceptible de muchas interpretaciones, no tiene ningún sentido fundamental, sino muchísimos sentidos. Perspectivismo.⁸⁰

Este nuevo conocimiento, tal y como lo entiende Nietzsche, no sólo nos coloca ante la posibilidad de diferentes perspectivas para el conocimiento, sino que también nos habla de diferentes formas de percepción, se cuestiona la igualdad de percepciones. Así en su escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche sostiene una diferencia radical entre los tipos de percepciones que se dan entre los seres de la naturaleza. Nos dice que tanto el insecto como el pájaro y demás seres de la naturaleza perciben mundos completamente diferente al del hombre. No podemos hablar de percepción correcta ya que, por una parte, cada ser de la naturaleza percibe de modo diferente, y por otra parte, no se da la expresión adecuada de un objeto en un sujeto que pueda servirnos de parámetro, más bien entre objeto y sujeto se da una conducta estética, una relación que posibilita la creación:

[...] la cuestión de cuál de las dos percepciones del mundo es la correcta carece totalmente de sentido, ya que para decidir sobre ello tendríamos que medir con la medida de la *percepción correcta*, es decir, con una medida de *la que no se dispone*. Pero, por lo demás, la 'percepción correcta' —es decir, la expresión adecuada de un objeto en un sujeto— me parece un absurdo lleno de contradicciones, puesto que entre dos esferas absolutamente distintas, como lo son el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino, a lo sumo, una conducta *estética*, quiero decir: un extrapolar alusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje completamente extraño, para lo que, en todo caso, se necesita una esfera intermedia y una fuerza mediadora, libres ambas para poetizar e inventar.⁸¹

El conocimiento, para Nietzsche, no sólo presupone diferentes modos de percibir, sino que también contempla una multiplicidad de perspectivas. Éste no se puede entender más que dentro de cierta perspectiva. En *Humano demasiado humano* se plantea la imposibilidad para el conocimiento de salirse fuera de una cierta perspectiva, y se habla de la necesidad de aprender a escoger el elemento de perspectiva, reconociendo toda la parcialidad e injusticia que esto implica. Así Nietzsche no deja de considerar que con el perspectivismo entramos al terreno de

⁸⁰ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (480), p. 191.

⁸¹ Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral*, pp. 29-30.

la parcialidad, donde es menester descubrir lo que hay de injusticia "necesaria" en toda *pro* y en todo *contra*, donde la vida se toma como fin y medida de las cosas. Para él, estamos ante:

[...] la injusticia como inseparable de la vida, la vida como 'condicionada' por la perspectiva y su injusticia [...] dónde hay siempre más injusticia, a saber: allí donde la vida tiene su desarrollo más mezquino, más estrecho, más pobre y más rudimentario, y en donde, sin embargo, no puede hacer otra cosa que tomarse 'a sí misma' por fin y medida de las cosas [...]⁶²

En *La gaya ciencia* señala con cierta claridad los límites de nuestro conocimiento, de la imposibilidad del conocimiento humano de salirse de sus propias percepciones, de encontrar una medida fuera de ellas. Afirma que el mismo intento de saber hasta dónde llega el carácter perspectivo de la existencia, o si la existencia tiene otro carácter, si toda existencia es esencialmente explicativa o si no lo es, representa un intento fallido, pues se trata de algo que no puede ser decidido ni por los análisis ni por los exámenes de los intelectos más minuciosamente científicos, y esto es debido a que: "...el espíritu humano, durante este análisis, no puede hacer otra cosa que verse bajo sus propias formas perspectivas, y 'únicamente' así. Nos es imposible volver el ángulo de nuestra mirada."⁶³

Para Nietzsche, no sólo desde nuestro ángulo se tiene derecho a ver las perspectivas, ya que no hay ángulos privilegiados. Pero esta falta de predominio de un ángulo de perspectiva, no es de suyo algo negativo, pues lejos de alejarnos de todo conocimiento, nos pone en un lugar nunca antes pensado, nos coloca ante una gran apertura, la apertura de un perspectivismo, gracias al cual: "El mundo [...] ha llegado a ser para nosotros por una segunda vez infinito: en cuanto no podemos refutar la posibilidad que 'contiene de interpretaciones hasta el infinito'.⁶⁴ Pero esta infinidad de posibilidades de interpretación se sitúan dentro de los límites de lo humano, puesto que, para nuestro filósofo, son interpretaciones "no divinas" (una vez aceptada la muerte de Dios), son interpretaciones perspectivistas humanas, demasiado humanas, donde los

⁶² Nietzsche, prefacio a *Humano demasiado humano*, (6), p. 257.

⁶³ Nietzsche, *La gaya ciencia*, (374), p. 189.

⁶⁴ *Ibidem*.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

diferentes puntos de vista no pretenden ser complementarios, sino que nos muestran aspectos esencialmente distintos. Por eso en *La voluntad de dominio* nos dice que todas nuestras sensaciones de valor (es decir todas nuestras sensaciones) consisten en cualidades, cualidades que son nuestras 'verdades' de perspectiva, peculiares a nosotros e irreducibles a otros seres.

Es evidente que todo ser diferente de nosotros siente otras cualidades y, por consiguiente, vive en un mundo diferente que nosotros. Las cualidades son nuestras idiosincrasias humanas propiamente dichas; pedir que estas interpretaciones y estos valores humanos sean valores generales y quizá construcciones es una de las más señaladas locuras del orgullo humano.⁸⁵

El conocimiento perspectivista nos señala un límite para nuestras interpretaciones, para nuestra facultad de aprehender y apreciar la realidad. Parte de la base de que ninguna de nuestras experiencias puede ser completa, por lo cual no tenemos el derecho de hacer una apreciación de conjunto, siendo todas las apreciaciones limitadas productos de una perspectiva, ya que, para poseer apreciaciones de conjunto, totalizadoras deberíamos conocernos a nosotros mismos como unidades fijas, cosa imposible dado que, tanto nosotros como nuestras mismas facultades, estamos sujetos a tendencias y fluctuaciones, somos seres en constante devenir, tenemos una historia.

El conocimiento como interpretación perspectivista abandona el terreno de la verdad metafísica: éste no se entiende como el vehículo que nos conduce a la verdad, ya que, para Nietzsche, no poseemos órgano para el conocimiento de la verdad. Todo conocimiento es impotente para salir de la representación, de su representación. Y hasta el mismo intento de salir de la representación por la conciencia de la representación que intenta la metafísica (por una intuición, camino utilizado por Schopenhauer) resulta ficticio, pues la conciencia de la representación es en sí una representación:

Nosotros no poseemos categorías que nos permiten separar un 'mundo en sí', de un mundo considerado como representación. Todas nuestras categorías de la razón son de origen sensualista: deducidas del mundo empírico.⁸⁶

⁸⁵ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (562), p. 217.

La conciencia (recurso de los racionalistas) no posibilita una salida de la representación hacia la cosa, ni la llamada primera conciencia ayuda, pues ésta es siempre una representación. Para Nietzsche, no hay salida para nuestro conocimiento, ya que no hay conciencia originaria sin representación, y en la imposibilidad de salir de la representación ninguna evidencia decide en última instancia. Por eso, nuestro filósofo sugiere en *Humano demasiado humano*⁸⁷ abandonar el estudio de nuestra imagen del mundo a la fisiología y la historia de la evolución de los organismos y de las ideas, disciplinas que nos van a ayudar a entender el funcionamiento real y la historia efectiva de nuestras representaciones del mundo, cosa que él realiza de alguna manera con su genealogía de la conciencia.

El conocimiento perspectivista se abre a una nueva dimensión, muestra una dimensión creadora, podemos decir que con el perspectivismo estamos ante una nueva manera de entender el conocimiento, donde el conocer no se dirige a un mundo en sí, sino que se transforma en un interpretar, en un inventar un texto que no existe y que es necesario escribir. Para Nietzsche el perspectivismo debe aceptar su carácter creativo, abrirse a toda una serie de creaciones. Y esta inclusión de la creación en el conocimiento se manifiesta con claridad en *La gaya ciencia*, cuando nos habla del conocimiento al que debe aspirar el hombre superior. Para él, hay que acabar con la ilusión, del llamado "hombre superior", de crearse un espectador, un oyente del gran espectáculo de la vida, cosa que le impide advertir su "vis creativa", ya que este hombre no advierte que "él mismo es el verdadero poeta y creador de la vida",⁸⁸ desconoce sus mejores fuerzas y se piensa simplemente contemplador de una realidad. El nuevo pensador, con el cual se identifica el propio Nietzsche, debe aceptar su tarea creativa. Por eso nos dice:

Nosotros, que pensamos y sentimos, somos los que realmente hacemos algo que no existe aún: todo ese mundo creciente de apreciaciones, de colores, de evaluaciones, de perspectivas, de grados, de afirmaciones y de negaciones. [...] la Naturaleza carece siempre de valor, y nosotros hemos sido sus donadores, sus 'atribuidores'. ¡Nosotros, y solamente nosotros somos los que hemos creado el mundo 'que interesa al hombre'!⁸⁹

⁸⁶ *Ibid.*, (487), p. 193.

⁸⁷ Nietzsche, *Humano demasiado humano*, (10), p. 263.

⁸⁸ Nietzsche, *La gaya ciencia*, (301), p. 143.

⁸⁹ *Ibidem*.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN¹⁶⁹

Por otra parte, podemos decir que el conocimiento perspectivista en su creación integra determinadas instancias humanas que el conocimiento metafísico hace a un lado. Retoma a la voluntad y se vale tanto de los afectos como de las pasiones, no hace a dichas instancias a un lado, pues hacerlas a un lado sería "castrar el intelecto". Antes bien, el conocimiento interpretativo –que Nietzsche propone- sabe utilizar en su provecho la diversidad de las perspectivas nacidas de afectos y sentimientos, así como también integra los mismos estados fisiológicos. Todo esto contrario a las tendencias ascéticas que hablan de "sujeto puro", de "razón pura", de "espiritualidad absoluta". Nietzsche nos coloca ante un conocimiento que no es ajeno a la voluntad, al dolor y al tiempo, a todas esas tendencias donde se encuentran las fuerzas activas e interpretativas, pues para él:

Existe únicamente un 'ver' perspectivista, únicamente un 'conocer' perspectivista; y cuanto mayor sea el número de afectos a los que permitimos decir su palabra sobre una cosa, cuanto mayor sea en número de ojos, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro 'concepto' de ella, tanto más completa será nuestra 'objetividad'.⁹⁰

Ni siquiera la ciencia física se escapa del perspectivismo, pues también en el caso de esta ciencia, que pretende una objetividad, nos encontramos ante una interpretación determinada, ante un arreglo del mundo según nosotros, y no frente a una aclaración del mundo. Para Nietzsche, aunque la ciencia, guiada por un canon del sensualismo y apoyándose en la fe en los sentidos, se sigue considerando a sí misma como aclaración, esto es un error que no toma en cuenta que nuestra percepción sensible es ya una elección, un punto de vista, una perspectiva: un orden proyectado sobre las cosas para transformarlo: es ya una acción incipiente. Ataca a la llamada "regularidad de la naturaleza" de la que hablan los físicos, ya que para él, ésta no es una realidad de hecho, ni es un texto, sino que es una distorsión con la que se complace a los instintos democráticos del alma moderna; es interpretación, resultado de las malas artes de la interpretación. Los físicos en sus apreciaciones han dejado fuera:

"[...] el necesario perspectivismo en virtud del cual todo centro de fuerza –y no solamente el hombre- construye, partiendo de sí, todo el resto del mundo, o sea lo mide, lo palpa, lo forja según su propia fuerza... Han olvidado introducir en el cálculo del 'verdadero ser' esta fuerza que pone una perspectiva..."⁹¹

Y tal es el caso que otros podrían interpretar la naturaleza antitéticamente, sacar de la lectura de esta misma naturaleza el triunfo tiránico del poder, poner ante los ojos la universalidad e incondicionalidad vigentes en toda voluntad de poder que afirma que el mundo tiene un curso "necesario" y "calculable", pero no porque en él dominen las leyes, sino porque faltan absolutamente las leyes, y todo poder saca en cada instante su última consecuencia. Pero a decir de Nietzsche, esto es tan sólo una interpretación.

3.2 El perspectivismo y la superación del dualismo metafísico: El yo y la cosa en sí

Se puede decir que el pensamiento genealógico prepara al conocimiento perspectivista al desenmascarar las ficciones del pensamiento metafísico, mostrándonos la pluralidad y la contingencia de sus comienzos. El método genealógico desenmascara el conocimiento que se pretende absoluto para poner, en lugar de éste, un conocimiento que se limita a ser sólo interpretación que se ubica siempre desde una cierta perspectiva y nunca tendrá un carácter único y absoluto como la interpretación metafísica. Interpretación que no debe ser considerada como una interpretación sin más dado que, para Nietzsche, interpretamos a partir de lo que somos, a partir de la fuerza que somos,⁹² y nuestras interpretaciones nunca tendrán el carácter único y absoluto que pretende la interpretación metafísica.

Si, bajo el pensamiento de Nietzsche, es el análisis genealógico el que nos descubre que la interpretación metafísica se encuentra fundada en la dualidad de dos mundos, será el conocimiento entendido como interpretación perspectivista,

⁹⁰ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 139.

⁹¹ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (633), p. 242.

⁹² Véase *Ibidem*.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

presentado como una nueva alternativa, quien se opondrá a dicho fundamento dualista. El perspectivismo se opone al dualismo del conocimiento metafísico: entre el "yo" y "la cosa en sí", entre "sujeto" y "objeto", entre "mundo-verdadero" y "mundo-apariencia", y entre "verdadero" y "falso". Este nuevo modo de conocer cuestiona desde sus raíces la validez de los conceptos del "yo", de la "cosa en sí", (ligados al concepto de "sustancia") así como al dualismo que ellos propician. Y para ello se vale de la genealogía. Comienza su indagación preguntándose por la procedencia de estas nociones dualistas, por su validez, y por los "orígenes" de nuestras creencias en ellas.

Con respecto al *yo* y a la *cosa en sí*, el análisis genealógico descarta, en un primer momento, la "nobleza de los orígenes", pone al descubierto que con los conceptos de *yo* y de *cosa en sí* no estamos ante modos de ser de las cosas, ni ante esencias.⁹³ Con estos conceptos no sólo estamos ante una creencia entre tantas, sino ante proyecciones del hombre que se han vuelto, con la ayuda del tiempo, en artículos de fe. En el *Crepúsculo de los ídolos*, donde nos habla de la procedencia de los conceptos de "yo", de "cosa en sí", de "sujeto" y "objeto" y demás dualidades, nos dice:

El hombre ha proyectado fuera de sí sus tres 'hechos internos', aquello en los que él más firmemente creía, la voluntad, el espíritu, el yo, —el concepto de ser lo extrajo del concepto de yo, puso las 'cosas' como existentes guiándose por su propia imagen, por su concepto de yo como causa. ¿Cómo puede extrañar que luego volviese a encontrar siempre en las cosas tan sólo aquello que él había escondido dentro de ellas?⁹⁴

El concepto de "yo", que se entiende a sí mismo como algo estable, como algo que permanece en el cambio no es solamente una ficción, sino que es, a decir de Nietzsche, el modelo radical de nuestras ficciones, ya que trasponemos este *yo* y su presunta estabilidad a todas las cosas, siendo los conceptos metafísicos de sustancia, de "cosa en sí" sus creaciones. Y con estas proyecciones del hombre, que coloca a las cosas como existentes estamos ante el abuso de una emperéa, donde la psicología más antigua, con su tendencia a igualar por motivos de

⁹³ Pues como nos dice Nietzsche: "...la esencia de una cosa no es, en último término, más que una opinión sobre la 'cosa'..." (*Ibid.*, (554), p. 215).

⁹⁴ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 64.

seguridad, actúa.⁹⁵ Abuso que debe ser desenmascarado. Este yo, fundamento de toda unidad, después de ser desenmascarado:

Se ha convertido en una fábula, en una ficción, en un juego de palabra: ¡ha dejado totalmente de pensar, de sentir y de querer!... ¿Qué se sigue de aquí? ¡No existen en modo alguno causas espirituales! ¡Toda la presunta empuera de las mismas se ha ido al diablo!⁹⁶

En *La voluntad de dominio*,⁹⁷ nos sitúa ante el yo como nuestro más antiguo artículo de fe, como productor de unidad en las cosas ligado a una necesidad de entender al mundo y a nosotros mismos como unidades. En este escrito se desenmascara como ficciones a los argumentos que intentan garantizar la existencia de unidades reales. Así nos dice:

Nosotros tenemos necesidad de 'unidades' para poder contar; esto no quiere decir que tales unidades 'existan'. Hemos sacado el concepto de unidad del concepto de nuestro yo, de nuestro más antiguo artículo de fe. Si nosotros no nos considerásemos como unidades, no habríamos formado nunca el concepto de 'cosa' [...] nuestra concepción del 'yo' no garantiza nada que se refiera a una unidad real.⁹⁸

El "yo pienso" cartesiano también es criticado. Así en *La voluntad de dominio*⁹⁹ analiza la creencia que ve al "yo pienso" como una especie de conciencia inmediata, a cuya analogía entendemos todas las demás relaciones causales. Nietzsche descalifica la proposición a la que se reduce la argumentación de Descartes: "se piensa luego hay una cosa que piensa", pues ésta en realidad toma como verdad nuestra creencia en la substancia de una manera *a priori*. Con esta proposición estamos ante una formulación de un hábito gramatical que atribuye la acción a un actor, basada, claro está, en una creencia. Mientras que la proposición que se podría tomar como válida: "se piensa, luego hay pensamientos", resulta ser una simple tautología, donde el pensamiento que es lo que se pone en tela de juicio queda intacto. Este "yo pienso" es desenmascarado por Nietzsche como un postulado lógico-metafísico que se afirma, mas no se comprueba, y que se basa simplemente en un hecho de creencia muy

⁹⁵ Véase *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ Véase *La voluntad de dominio*, (632), p. 242.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ibid.*, (483), p. 192.

pronunciada, pero de ninguna manera llega a una certidumbre absoluta por muy habitual y necesaria que sea esta ficción, ya que simplifica un proceso más complejo: la ficción continúa siendo falsa, a tal grado que puede haber una creencia que sea condición de vida y a pesar de ello ser falsa.¹⁰⁰

El "yo pienso", no puede ser tratado tampoco como certeza inmediata. En *Más allá del bien y del mal*¹⁰¹ se menciona que la "certeza inmediata", así como el "conocimiento absoluto" y la "cosa en sí", encierran una *contradictio in adjecto*. Nietzsche considera el pensar como una realidad mucho más amplia, plural y compleja, y no se reduce a la unidad del pensar de la certeza inmediata. En el caso de la certeza inmediata del "yo pienso", se presupone que yo compare mi estado actual con otros estados que yo conozco ya en mí, para poder establecer lo que tal estado es. Pero con esto, recorro a un saber diferente, y al recurrir a este saber diferente la certeza pierde su inmediatez. Y en este problema no podemos recurrir a la representación (que siempre es mediadora) como inmediatez, pues nos encontramos imposibilitados para salir de la representación. Representación que de ninguna manera nos da un acceso a la cosa.

Los conceptos de "ser", de substancia, de "cosa en sí" son puestos por el hombre, por su yo, y aunque son el resultado de una creación por parte del hombre, reorientan para Nietzsche el *horrendum pudendum* [cosa horrorosa y vergonzosa] de los metafísicos, pues representan: "¡El error del espíritu como causa, confundido con la realidad! ¡Y convertido en medida de la realidad! ¡Y denominado Dios!"¹⁰² Estamos ante creaciones del hombre criticadas, no por ser creaciones, sino porque no se reconocen como tales y se imponen como medida única y absoluta de lo real, cosa que imposibilita una multiplicidad de creaciones posibles.

En el caso de la substancia, vemos que también la idea del yo como *substratum* es el resultado de la idea de un yo, de un sujeto, y no al contrario. Para Nietzsche, por detrás de la substancia está un yo considerado como algo estable y permanente en el cambio. De tal manera que si en esta consideración,

¹⁰⁰ *Ibid.*, (482), p. 192.

¹⁰¹ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (16), p. 36.

hacemos a un lado el alma, el sujeto, el yo, faltarían las condiciones para imaginarse una substancia:

Donde nuestra ignorancia empieza, donde ya no podemos alcanzar con la vista, ponemos una palabra; por ejemplo, la palabra 'yo', la palabra 'acción', la palabra 'pasión' –éstas son quizá líneas de horizonte de nuestro pensamiento, pero no 'verdades'.¹⁰²

Según Nietzsche no hay ninguna cosa en sí, ningún incondicionado, ningún absoluto, y si existen no podrían ser conocidos. Algo absoluto, una cosa en sí, un incondicionado no puede ser conocido, pues si fuera conocido ya no sería ni absoluto, ni cosa en sí incondicionada, ya que conocer es poner algo bajo cierta condición, ponerse en relación con algo, sentirse condicionado por algo, y al mismo tiempo condicionar este algo. Por eso, pretender conocer algo que no se relacione con el que va a conocer, será una contradicción, algo absurdo.¹⁰⁴ El conocimiento de las cosas *tal como son* y de la realidad entendida como substancia existente *en sí* se encuentran fuera de consideración. Para nuestro filósofo la realidad sólo tiene presencia en la interpretación, se manifiesta en ella. Pero dicha manifestación no se nos da en una evidencia inmediata y unívoca, ni en una lógica deductiva, pues como ya se mencionó: nada pasa en lo real que corresponda rigurosamente a nuestros razonamientos lógicos, más bien:

La idea de 'realidad', de 'ser', está tomada de nuestro sentimiento de 'sujeto'. 'Sujeto': interpretado partiendo de nosotros mismos, de suerte que el yo pasa por ser la substancia, la causa de toda acción, el 'agente'.¹⁰⁵

Nosotros no poseemos categorías que nos permitan separar un mundo en sí de un mundo considerado como representación, ya que todas nuestras categorías de la razón son de origen sensualista, deducidas del mundo empírico.¹⁰⁶ Contrario a la metafísica, Nietzsche afirma desde la genealogía que el mundo en sí no existe, ya que el análisis de la procedencia de este mundo nos señala que lo que existe es un mundo acomodado a nuestro ser, a nuestra lógica, a nuestra psicología, y que de ninguna manera existe con independencia de nosotros. No

¹⁰² Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*. p. 65.

¹⁰³ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (481), p. 191.

¹⁰⁴ Véase *La voluntad de dominio*, (553), p. 214.

¹⁰⁵ *Ibid.*, (487), p. 193.

hay mundo en sí y el mundo existente existe como un ser de relaciones cambiantes, siendo su ser esencialmente distinto, nuevo si es mirado desde diferentes puntos, desde diferentes perspectivas.

No hay ninguna cosa sin otras cosas, esto quiere decir que no hay cosas en sí. La cosa no tiene una naturaleza en sí independiente de la interpretación y de la subjetividad, la cosa no existe desligada de todas sus relaciones. Y el llamado carácter objetivo de la cosa en realidad implicaría que algo que cambia lentamente nos lo representamos como "objeto", como duradero, como existente en sí. El concepto de "cosa", como conjunto de cualidades, es "...una simplificación para designar a la fuerza que pone, que inventa, que piensa, como tal, a diferencia de todas las demás posiciones, invenciones, pensamientos."¹⁰⁷ Además

La 'cosa en' sí es absurda. Si todas las relaciones, todas las 'propiedades', todas las 'actividades' de una cosa desaparecen, no queda la cosa, porque la 'coseidad' es algo añadido por nosotros, por necesidades lógicas, es decir, con fines de designación, de comprensión (para la unión de aquella pluralidad de relaciones, propiedades, actividades).¹⁰⁸

Para Nietzsche las ideas metafísicas que ven al yo como substancia, como la causa de toda la acción, como el agente, como un "algo" que permanece en la multiplicidad del cambio, en realidad encubren una complejidad: la pluralidad de todo lo que aparece en la conciencia bajo el manto de una apariencia de unidad. Estas ideas metafísicas, ignoran el fenómeno corporal que es el más rico, el más claro.¹⁰⁹ Contra todo esto Nietzsche propone un conocimiento perspectivista, conocimiento que se abre a la pluralidad, que escucha al cuerpo e intenta eliminar todas estas supuestas "unidades" de las cosas para quedarse con un conjunto de cantidades dinámicas irreductibles, nunca anuladas y siempre en relación, para obrar sobre éstas. Y Aquí las diferencias de cantidad se entienden "...como algo fundamentalmente distinto de la cantidad, esto es, como] cualidades irreductibles unas a otras."¹¹⁰

¹⁰⁶ Véase *Ibidem*.

¹⁰⁷ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (554), p. 215.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ Véase *Ibid.*, (489), p. 193.

¹¹⁰ *Ibid.*, (562), p. 217. Por eso, aunque para Nietzsche el deseo de ser más se refiera a un quantum, esto no significa la reducción de todas las cualidades a cantidades: esto sería absurdo, pues en un mundo puramente cuantitativo todo está

Nuestro 'conocer' se limita, además, a fijar cantidades; pero no podemos menos de sentir estas cantidades-diferencias como cualidades. La cualidad es una verdad de carácter perspectivo para nosotros: nada de 'en sí'.¹¹¹

A partir de la postura nietzscheana, el conocimiento adquiere otro rango: el de hipótesis, pues el mismo pensamiento procede bajo la base de hipótesis reguladoras, cosa que permite hacer a un lado las explicaciones, las pruebas y los intentos de fundamentación de la metafísica. Esto también permite al pensamiento dejar las pretensiones de un conocimiento absoluto e incondicional, para adquirir una movilidad donde un pensamiento podrá ser sustituido por otro y donde puedan coexistir pensamientos múltiples, lo cual ayudará a desterrar los escrúpulos de la conciencia haciendo a un lado la hipótesis única.¹¹²

3.3 El perspectivismo contra el dualismo: La ficción "sujeto"- "objeto" metafísico

El conocimiento perspectivista, que Nietzsche propone, hace a un lado la relación de oposición entre sujeto-objeto, relación en la que se encuentra inscrito el conocimiento metafísico. Va en contra del conocimiento dualista que coloca al sujeto contrapuesto al mundo como objeto, que coloca al hombre contra el mundo como su juez y lo separa mediante la sublime conjunción "y".¹¹³ Esta separación de la metafísica, entre sujeto y objeto no se realiza únicamente desde instancias teóricas, sino que está íntimamente relacionada con posturas vitales, con modos de ver la vida y que, como tal, tiene repercusiones tanto a un nivel teórico como nivel de la conducta humana. Para Nietzsche, dicha separación es producto y a su vez ha propiciado un estado patológico en la humanidad por el tipo de valorizaciones y apreciaciones que implica.¹¹⁴

muerto, rígido, inmóvil. Más bien, tanto cantidad como cualidad se encuentran juntas en analogía. Las cualidades son nuestros límites infranqueables, irreductibles unas a otras. La cualidad no se puede dividir. (Véase Nietzsche, *Tratados filosóficos*, p. 296).

¹¹¹ *Ibid.*, (561), p. 216.

¹¹² Véase Nietzsche, *El viajero y su sombra*, (7), p. 562.

¹¹³ Véase *La gaya ciencia*, (346), p. 165.

¹¹⁴ Así podemos ver que el sentimiento humano se encuentra cargado de dolores, injusticias, durezas y enajenaciones porque pretende ver contrastes donde no hay más que transiciones.

La propuesta nietzscheana estará encaminada a eliminar desde la genealogía este dualismo, a superar el pensamiento metafísico y alcanzar un conocimiento que haga a un lado tal oposición excluyente, un conocimiento más rico que se abra a múltiples posibilidades. A diferencia del pensar metafísico, Nietzsche no ve un nexo de causalidad entre objeto y sujeto, sino que sostiene una diferencia irreductible entre éstos, en donde no es posible ninguna causalidad, pero sí otro tipo de relación que es creada: una conducta estética, que se caracteriza por "un extrapolar alusivo", "un traducir balbuciente", un lenguaje completamente extraño. Así nos menciona:

[...] la 'percepción correcta' [para los metafísicos] —es decir, la expresión adecuada de un objeto en un sujeto— me parece un absurdo lleno de contradicciones, puesto que entre dos esferas absolutamente distintas, como lo son el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino, a lo sumo, una conducta *estética*...¹¹⁵

Desde su análisis, la procedencia del binomio sujeto-objeto se remonta a una observación superficial e inexacta, que ve contrastes en la Naturaleza en donde no hay contrastes sino solamente diferencias de grado. Según Nietzsche, la idea de contraste procede de la lógica y de allí la hemos transportado falsamente hacia las cosas.¹¹⁶ El análisis genealógico nos descubre esta mala costumbre, un "error" de observación que nos ha llevado a separar mundos: a separar al mundo interior,¹¹⁷ moral e intelectual, de un supuesto mundo exterior, utilizando a la conciencia como medida. Así la distinción metafísica entre sujeto y objeto se funda en última instancia en la conciencia, en la distinción entre lo que la conciencia piensa que es y lo que la conciencia piensa que no es, entendiendo aquí por el mundo de la conciencia el mundo de la libertad y del movimiento, en contraste con el mundo externo del objeto, que se reduce al mundo de la necesidad.

Como para el pensamiento metafísico la conciencia (el espíritu, el alma) es el elemento fundamental en la constitución de la oposición yo-mundo, sujeto-objeto, la crítica nietzscheana, que intenta invalidar esta dualidad, tiene que realizar una

¹¹⁵ Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral*, pp. 29-30.

¹¹⁶ Véase Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (550), p. 212.

crítica a la conciencia y a su supuesta autonomía. Su crítica pondrá en tela de juicio a la conciencia considerada como la unidad del yo, que proporciona los esquemas a través de los cuales se ordena la multiplicidad de los fenómenos, las formas a *priori* en lenguaje kantiano, así como también el supuesto que ve en la conciencia la esencia del hombre, su guía infalible que lo conduce hasta las últimas verdades del ser.

Nietzsche denuncia la ridícula sobrevaloración que se hace de la conciencia producto de un desconocimiento de la misma, ya que a ésta, en muchos casos, se le llega a considerar como la forma más alta que se puede alcanzar, como el ser más elevado, como Dios.¹¹⁸ En nuestro desconocimiento de la conciencia:

Creemos que ella es el núcleo del ser humano, lo que éste tiene de duradero, de eterno, de primordial. Se considera a la conciencia como una cualidad estable. Se niega su crecimiento, sus intermitencias. Se le considera como la 'unidad del organismo'.¹¹⁹

Nietzsche realiza una crítica contra las pretensiones del llamado mundo "interior", de los llamados "hechos de la conciencia". Para él, no se puede llegar al conocimiento partiendo metódicamente del mundo llamado "interior", de los "hechos de conciencia", pensando que estos "hechos de conciencia" son más conocidos, al ser conocidos sin mediación y provenir de lo más originario, pues en realidad, en este punto, no estamos viendo la complejidad del problema, no estamos tomando en cuenta que lo que creemos más conocido es lo que hay de más habitual, y que lo más habitual es lo más difícil de "reconocer", lo más difícil de considerar como problema, de ver su lado extraño, lejano, "exterior" a nosotros mismos.¹²⁰

En su análisis reconoce la imposibilidad de conocer el llamado mundo interior, Así en *La voluntad de dominio*¹²¹ nos dice que para acceder al mundo interior nos falta toda clase de órganos. Con respecto al mundo interior nos engañamos, sentimos como unidad una complejidad múltiple, inventamos una causalidad

¹¹⁷ Véase *El viajero y su sombra*, (67), p. 583.

¹¹⁸ Véase Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (528), p. 204.

¹¹⁹ Nietzsche, *La gaya ciencia*, (11), p. 56.

¹²⁰ Véase Nietzsche, *La gaya ciencia*, (355), p. 172.

¹²¹ Véase *La voluntad de dominio*, (522-528), pp. 203-205.

cuando no conocemos la razón del movimiento y del cambio, ya que lo único que aparece a la conciencia es la sucesión de ideas y de sentimientos, mas no la causalidad. Por otro lado, la conciencia no nos suministra ningún ejemplo de causa y efecto, y lo que se hace consciente se encuentra en relaciones de causalidad que nos son desconocidas. Pero nos engañamos con respecto a esto, pues aunque la sucesión de pensamientos, de sentimientos, de ideas en la conciencia, no nos da a entender que esta serie sea causal, el problema reside en que sí lo parece, y en un alto grado. Por eso, fundamos sobre apariencias todas nuestras representaciones de espíritu.

Pero no debemos equivocarnos, la crítica que Nietzsche hace a la conciencia, no se realiza desde la conciencia misma. No puede venir de ella y desde ella misma, ya que, como nos dice, no es posible que un instrumento pueda criticar su propia capacidad. Más bien, para realizar su crítica se vale de la genealogía, se remonta a la procedencia de la conciencia, al surgimiento de ésta, pues si queremos situar a la conciencia en su verdadero lugar no podemos ignorar, como ya se ha mencionado, su larga historia, su prolongada metamorfosis, su evolución última y tardía dentro del sistema orgánico. La genealogía de la conciencia hace a un lado las pretensiones hegemónicas de la conciencia, ya que su procedencia nos habla de su historia, de una multiplicidad, de su intermitencia, de procesos donde lo duradero y lo estable es descartado. Nos descubre que el "origen" de la conciencia de ninguna manera nos acerca al núcleo del ser humano, sino a un desarrollo ligado a imperfecciones. Así en *La gaja ciencia*¹²² nos dice que la conciencia no tiene nada de universal, es más bien resultado de un azar, de una coincidencia de circunstancias, de una casualidad. En sus comienzos no está el fundamento, la esencia, sino que su historia manifiesta la contingencia del accidente, ya que ésta no ha nacida de una necesidad del ser, es, más bien, un accidente, no es una esencia, y llega hasta ser un error, un peligro. Lejos de tener su "origen" en lo divino, su procedencia se encuentra vinculada con el dolor y con cierta utilidad.

El hilo conductor de esta crítica genealógica será el cuerpo. El cuerpo que nos dice que tanto la conciencia como el pensamiento metafísico, que se

¹²² Véase *Ibid.*, (354), pp. 170-172.

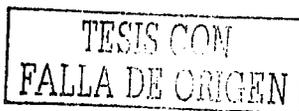
pretenden unitarios, son el resultado de una multitud de componentes que dan lugar a una "unidad" sólo a través de un conflicto y un complejo sistema de jerarquizaciones y de ajustes recíprocos. Y aquí el mismo sujeto no representa una unidad: él mismo es un producto de toda una serie de movimientos. Tampoco la conciencia puede ser juez, ni antagonista del cuerpo, ni puede dictar por sí misma los principios de jerarquización, pues las normas que impone son los resultados de una jerarquía que se ha establecido a espaldas de ella misma. Desde el pensamiento nietzscheano, el mismo "espíritu", que antes se veía como el centro de todas las cosas, ahora se entiende como un medio, un instrumento al servicio de la vida superior. La genealogía nos descubre el engaño que se da en el pensar racionalista, que ante la unidad de cierta agrupación toma al espíritu como causa de esa coordinación, pues no contempla que la finalidad no se puede explicar por el espíritu, en tanto éste no tiene la facultad de organizar y de sistematizar:

Debemos guardarnos de explicar la finalidad por el espíritu: falta toda razón para atribuir al espíritu la facultad de organizar y de sistematizar. El sistema nervioso tiene un imperio mucho más extenso: el mundo de la conciencia es añadido. En el proceso general de la adaptación y sistematización, la conciencia no desempeña ningún papel.¹²³

Pero, al eliminar la validez del sujeto metafísico y al desvalorizar estas unificaciones, ¿con qué nos quedamos? ¿Con qué tipo de ordenamiento? Para Nietzsche, si tenemos una medida en nosotros ésta no es la de un yo consciente, sino que dicha medida, nos menciona, se encuentra en nuestro cuerpo, en la sabiduría global de nuestro organismo, ocupada en conservarse, en asimilar, en eliminar, en vigilar el peligro en donde el yo consciente es sólo el instrumento.

Conforme a Nietzsche, como la conciencia no resguarda lo más profundo y esencial del ser humano, la aparente evidencia de los hechos de conciencia se problematiza: aquí los eventos psíquicos no tienen ninguna primacía, ya que éstos se deben descifrar al igual que el texto de la naturaleza exterior. Y en este punto Nietzsche nos recuerda que: "La conciencia no es la dirección, sino un órgano de

¹²³ *Ibid.*, (525), p. 204.



la dirección".¹²⁴ La conciencia está lejos de poseer una cierta autonomía, más bien ésta se encuentra referida al cuerpo como su instrumento.

Después de reconocer que la conciencia no representa lo más profundo y esencial del ser humano, y que ésta carece de autonomía, ahora será importante preguntarse por la procedencia de nuestra creencia, por la procedencia de nuestra fe en los poderes de la conciencia. ¿Por qué consideramos a la conciencia como guía infalible, como instancia suprema? ¿De dónde nos viene esa fe en la conciencia, en el sujeto dotado de conciencia? Para Nietzsche, la idea que nos hemos formado de la conciencia es resultado de creencias, de un acto de fe que nace de una necesidad: de llegar a un punto último en el remontamiento de las causas y fundamentos de una acción. Aquí se parte de una necesidad psicológica de llegar a este punto que se piense estable, y al no haber ningún texto estable, pues tanto realidad como mundo exterior son "unidades" fabricadas, resultado de un conflicto entre impulsos, sólo queda la conciencia. Y en todo este proceso de entronización de la conciencia se dan una serie de mecanismos, donde la imaginación toma un lugar preponderante, pues se imagina un acto (que no se produce de ninguna manera), el acto de pensar, y se imagina en segundo lugar, un "substractum", sujeto imaginario en el que cada acto de este pensamiento tiene su origen. Y en este caso la acción como el que la ejecuta son simulados.

Para Nietzsche, en todo este proceso nos encontramos ante una falsa substancialización del yo, donde todo lo que se hace conscientemente es un fenómeno final, una conclusión que no produce ningún efecto, pues toda sucesión de la conciencia es absolutamente atomística.¹²⁵ Aquí la causa que se busca en la conciencia está basada en anteriores experiencias interiores, es decir en la memoria, en una memoria que conserva el hábito de interpretaciones antiguas, de falsas ficciones causales. Con todo esto, para nuestro filósofo, nos encontramos

¹²⁴ Para Nietzsche la *dirección*, la guarda y previsión, por lo que se refiere al juego uniforme de las funciones corporales, no entra en la conciencia. Ni tampoco el almacenamiento intelectual, pues para esto hay una instancia suprema, una especie de comité directivo en el que los diferentes apetitos hacen valer su voto de poder. El placer y el desplacer, el acto de voluntad y la idea son indicaciones que proceden de esta esfera. (Véase *La voluntad de dominio*, (523), p. 203.).

¹²⁵ *Ibid.*, (477), p. 190.

ante un mundo de superficie, lejos de un mundo "verdadero" accesible a la conciencia: sólo podemos hablar de una fe en los poderes de la conciencia.

Éste es el verdadero fenomenalismo, el verdadero perspectivismo, tal como yo lo entiendo; la naturaleza de la conciencia animal quiere que el mundo de que nosotros podemos tener conciencia no sea más que un mundo de superficies y de signos, un mundo generalizado y vulgarizado; que todo lo que se hace consciente sea por eso superficial, delgado, relativamente estúpido...¹²⁶

Nuestra fe en la infalibilidad de la conciencia deriva simplemente de un hábito adquirido, de un hábito que unifica lo diverso. Y por detrás de estos mecanismos unificatorios se encuentra el miedo a lo diverso, una necesidad de ordenamiento con el que se pueda vivir. Podemos decir que la imposición de la conciencia como instancia suprema de la personalidad es fundamentalmente un acto de dominio. Tanto sujeto como conciencia nacen en función de una situación de violencia, de la fuerza con la que se nos impone la lógica, mas no tienen ninguna prerrogativa como pretende el orden metafísico.¹²⁷

Con la crítica que se hace a la conciencia, el sujeto deja de ser el yo investido de identidad y permanencia que asegura la unificación de los eventos psíquicos. Y tampoco es válida la postulación de un sujeto trascendental que asegure la unificación sintética de lo diverso, pues esta misma unidad queda problematizada. El "sujeto", que adquirió fuerzas a partir de la modernidad como punto fundamental para el ejercicio de la razón, va a ser blanco de su crítica genealógica desde varios frentes. Desde el análisis genealógico nos dice que, tanto el *sujeto* como el *yo* son en realidad ficciones, resultado de ciertas creencias. En el caso del *sujeto* estamos ante una ficción que asigna unidad a toda una serie de diferentes momentos, que quiere hacernos creer que muchos estados similares son el efecto de una misma *substratum*, el efecto de una sola causa: "El 'sujeto' no es nada dado, sino algo añadido, imaginado, algo que se esconde detrás."¹²⁸

¹²⁶ Véase *La gaya ciencia*, (354), pp. 171-172.

¹²⁷ "Todos nuestros motivos conscientes son fenómenos superficiales: detrás de ellos se desarrolla la lucha de nuestros instintos y de nuestros estados: la lucha por el poder." (Póstumo citado por Granier, Jean, *Nietzsche*, p. 136).

¹²⁸ Nietzsche, *La voluntad de dominio* (480), p. 191.

Sujeto: ésta es la terminología de nuestra creencia en una unidad entre todos los diferentes momentos de un sentimiento de realidad superior; entendemos esta creencia como el efecto de una sola causa —creemos en nuestra creencia hasta el punto de que, a causa de ella, imaginamos la 'verdad', la 'realidad', la 'substancialidad'—. 'Sujeto', ésta es la ficción que quería hacemos creer que muchos estados similares son en nosotros el efecto de un mismo 'substratum'; pero somos nosotros los que hemos creado la analogía entre estos diferentes estados.¹²⁹

La ficción en la que se encuentra preso el sujeto nos hace ver a dicho sujeto como responsable de su acción. Acción que pensamos incondicionada y de la cual nos creemos capaces de determinar todo sus elementos implicados, siendo que en realidad se le asigna una unidad al sujeto, en cuanto se desconoce las condiciones y la pluralidad del proceso del pensar, en cuanto se desconoce y olvida el devenir de la vida en donde el proceso acontece: todo esto como si en nosotros se dieran estados "iguales" como efecto de un *substratum*.

A este *sujeto*, que para el pensar racional goza de la evidencia y de la transparencia de *ser*, Nietzsche le opone la hipótesis de una pluralidad de sujetos (de almas), pues bajo la aparente unidad del alma, la genealogía nos descubre una pluralidad de almas mortales que acaban con la dominación del yo; nos descubre una pluralidad de almas mortales, de seres compuestos por una multitud de fuerzas donde la pluralidad, y no la substancia con su supuesta unidad, es la que constituye la base de nuestro pensar. Y con esto, estamos ante una pluralidad de sujetos, cuyo juego y cuya lucha serán el fundamento de nuestra ideación y de nuestra conciencia. Así nos dice:

[...] quizá sea lícito admitir una pluralidad de sujetos, cuyo juego y cuya lucha sean el fundamento de nuestra ideación y de nuestra conciencia. ¿Una especie de aristocracia de 'células' en la cual esté el poder? ¿Algo así como 'pares' que están acostumbrados a gobernar juntos y sepan mandar? Mi hipótesis: el sujeto como pluralidad.¹³⁰

Nietzsche introduce en la concepción del hombre la pluralidad y la movilidad: estamos pues constituidos por fuerzas donde se dan formas específicas de dominación marcadas por la transitoriedad y fugacidad, y no por la permanencia.

¹²⁹ *Ibid.*, (484), p. 192.

¹³⁰ *Ibid.*, (489) pp. 193-194.

En su pensamiento, al estar constituidos por almas mortales, y reconocernos como "sujetos" transitorios, se introduce una vez más un tipo de movilidad, que no descarta la constante caducidad y fugacidad del sujeto. Estamos constituidos por una pluralidad de "almas mortales", y así como nacen y mueren constantemente las unidades vivas, al sujeto no le pertenece la eternidad.¹³¹

Con la descalificación de sujeto la dualidad entre sujeto-objeto que maneja la metafísica pierde todo sentido.

Si abandonamos el sujeto que obra, abandonamos también el objeto sobre el que se obra. La duración, la igualdad consigo mismo, el ser no son inherentes ni a lo que se llama sujeto ni a lo que se llama objeto: son complejidades de lo que sucede, con relación a otras complejidades duraderas en apariencia: se distinguen, por ejemplo, por una diferencia en la marcha de lo que sucede (reposeo-movimiento; sólido-líquido), diferencias que no existen por sí mismas y por las cuales no se expresa, de hecho, más que diferencias de grados que, en una medida particular de la óptica, parecen contrastes. No existe contraste: la idea de contraste procede de la lógica, y de allí la hemos transportado falsamente sobre las cosas.¹³²

Podemos hablar de una disolución del objeto metafísico, en el pensamiento de Nietzsche, pero sin que esto represente un acercamiento idealista al sujeto, pues con el perspectivismo no se postula ni un positivismo que parta de la existencia inobjetable de los hechos, ni un subjetivismo de corte idealista, que opere con un sujeto trascendental. Contra los positivistas que se limitan a los hechos, el perspectivismo afirma que no hay hechos (no conocemos ningún hecho en sí), sino sólo interpretaciones.¹³³ Según Nietzsche, no podemos constatar ningún *fatum* "en sí", antes bien, cada punto de vista se encuentra condicionado por un determinado interés, por la necesidad o por la pasión.

En el caso del subjetivismo Nietzsche percibe al idealismo como el gran problema en el que se encuentra apoyado todo subjetivismo, por eso nos habla del conocimiento como una forma de interpretación carente de fundamentación, pues detrás de toda interpretación no hay ningún sujeto que sirva de fundamento, sino que hay otra interpretación. Nietzsche, contrario al subjetivismo idealista,

¹³¹ Véase *Ibid.*, (491), p. 194.

¹³² Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (550), p. 212.

¹³³ Véase *Ibid.*, (480), p. 191.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

propone un subjetivismo como una forma de interpretación, donde el intento de poner al intérprete detrás de la interpretación es sólo invención poética, hipótesis. No estamos ante un sujeto teórico, ante un sujeto como fundamento que observa el mundo, sino ante un centro de almas, de deseos y apetitos que construyen un mundo:

'Todo es subjetivo', os digo yo; pero ya esto es interpretación. El 'sujeto' no es nada dado, sino algo añadido, imaginado, algo que se esconde detrás. Por último, ¿es necesario poner una interpretación por detrás de la interpretación? Ya esto es poesía, hipótesis.¹³⁴

Pero hay que señalar que la crítica, que Nietzsche hace al sujeto, se refiere al sujeto de la metafísica, no intenta acabar con el hombre como centro de almas, como centro de interpretaciones. En su pensamiento, el sujeto ya no es considerado como algo dado en oposición a un "objeto", sino como una ficción, algo que colocamos detrás de los hechos y las interpretaciones.

El 'sujeto' no es más que una ficción: no existe el 'ego' de que se habla cuando se censura el egoísmo. [...] El 'yo' –¡que no es lo mismo que la dirección unitaria de nuestro ser!– es sólo una síntesis conceptual [...]¹³⁵

Nietzsche lleva hasta sus últimas consecuencias la eliminación del sujeto metafísico, acaba con este sujeto y se queda con un *centro* de interpretaciones, centro de fuerzas siempre en movimiento, siempre haciéndose a sí mismo. Por eso nos habla de un:

[...] necesario perspectivismo en virtud del cual todo centro de fuerza –y no solamente el hombre– construye, partiendo de sí, todo el resto del mundo, o sea lo mide, lo palpa, lo forja según su propia fuerza... Han olvidado introducir en el cálculo del 'verdadero ser' esta fuerza que pone una perspectiva [...]¹³⁶

Con su crítica al sujeto y a la conciencia, el pensamiento de Nietzsche nos conduce a un cambio radical en el que nunca se había instalado la filosofía occidental, ya que en su pensamiento se sustituye el concepto de individuo, en la medida en que nos descubre que éste se constituye sobre la ilusión de una

¹³⁴ Ibid., (480), p. 191.

¹³⁵ Ibid., (370-371), p. 147.

conciencia unificadora, para dejar lugar al "individuo" formado por muchos seres vivientes, al hombre como pluralidad de fuerzas orientadas según una jerarquía. Para él no existe sujeto del conocer, ni del querer; no existe ni un yo, ni un alma, ya que no existe un centro permanente. La esfera de todo sujeto se transforma sin cesar y el sujeto como realidad o como punto de referencia estable se reduce a una ficción, de la que derivan los conceptos metafísicos de "ser", de "cosa en sí" y de "sustancia", conceptos que, para Nietzsche, al ser proyecciones, productos de un yo, también resultan invalidados en sus pretensiones de llegar a ser fundamentos y verdades absolutas.

Cuando hemos comprendido que el 'sujeto' no es algo que obra, sino solamente una ficción, de aquí se siguen muchas cosas [...] desaparece asimismo la 'cosa en sí', porque ésta equivale, en suma, a la concepción del 'sujeto en sí'. Pero hemos comprendido que el sujeto era imaginario. La antinomia entre la 'cosa en sí' y la apariencia no puede defenderse [...] Si abandonamos la idea del 'sujeto' y de 'objeto', abandonamos también la idea de 'sustancia', y por consiguiente, también sus diferentes modificaciones; por ejemplo: la 'materia', el 'espíritu' ...¹³⁷

Con el perspectivismo nietzscheano no se postula, como ya se mencionó, ni un positivismo metafísico ni un subjetivismo, sino una nueva alternativa: un perspectivismo pluralista que interpreta a partir de las necesidades vitales, de nuestros instintos y afectos que quieren el dominio y que como tal pueden imponerse.¹³⁸ Nuestras necesidades son *las que interpretan el mundo*, siendo la misma interpretación sólo un síntoma de determinados estados fisiológicos, como de un determinado nivel espiritual de los juicios dominantes, ya que el interpretar mismo es voluntad de poder. Para nuestro filósofo, las ideas no son primeramente verdaderas o falsas, como pretendía la metafísica, sino que son síntomas de la vida, signos que delatan una existencia. Con esto, los límites metafísicos se transgreden, puesto que aquí la vida constituye una potencia interpretadora sin límites que nos acerca a la creación de sentidos, ya que, la vida que somos proviene del poder, donde una misma irritación puede recibir una interpretación de placer o de dolor, y donde los estímulos de suyo no tienen

¹³⁶ *Ibid.*, (633), p. 242.

¹³⁷ *Ibid.*, (550), p. 212.

¹³⁸ "En lugar de la 'teoría del conocimiento', una doctrina de perspectiva de los afectos (a la cual corresponde una jerarquía de los afectos: los afectos transfigurados: su superior ordenación, su 'espiritualidad'). (*Ibid.*, (461), p. 184).

realidad dada, una jerarquía dada, un *en sí*, pues es la interpretación la que les da su sentido.

El conocimiento trabaja como instrumento del poderío. Es, pues, evidente que crece a cada aumento de poderío [...] la concepción debe ser tomada severamente y estrechamente desde el punto de vista antropocéntrico y biológico. Para que una especie determinada pueda conservarse y crecer en su poderío es preciso que su concepción de la realidad abrace bastantes cosas calculables y constantes, para que pueda edificar sobre esta concepción un esquema de su conducta.¹³⁹

El conocimiento perspectivista hace a un lado el dualismo sujeto-objeto, se aleja de la metafísica y nos refiere a una pluralidad de interpretaciones: a la voluntad de poderío como interpretación. Y aquí la voluntad de poderío es la que interpreta siendo la interpretación un medio para adquirir dominio sobre las cosas. Con la voluntad de poderío se da una reducción completa de los hechos a las interpretaciones, pues la interpretación perspectivista, por un lado, no tiene un referente último en los "hechos"; y por el otro, tampoco tiene un fundamento último en el sujeto, ya que la interpretación, como la entiende Nietzsche, es una interpretación en el sentido más radical, en tanto ordenaciones de elementos atómicos que carece de referente fijo y absoluto. De tal manera que, bajo la interpretación perspectivista, en la experiencia del mundo sólo se leen los textos, textos que a su vez son interpretaciones de otros textos, sin que se pueda llegar a un referente último, que sea realidad, que sea inmediatez: "No se trata de 'sujeto y objeto', sino de una cierta especie animal que no prospera sino bajo el imperio de una justeza relativa de sus percepciones y, ante todo, con la regularidad de éstas."¹⁴⁰

3.4 El perspectivismo y el dualismo metafísico: El mundo-verdadero y el mundo-apariencia

El perspectivismo nietzscheano también enfrenta e intenta resolver el problema del dualismo metafísico entre " mundo-verdadero" y "mundo-apariencia". Ataca

¹³⁹*Ibid.*, (479), p. 191.

¹⁴⁰*Ibidem*.

este dualismo establecido por la metafísica basado en el presupuesto del conocimiento de la cosa en sí. Nietzsche ataca este dualismo de la manera más radical, se plantea el problema de la verdad, pone en entre dicho el llamado mundo verdadero y para ello se vale de la genealogía.

En cuanto al conocimiento de la distinción entre mundo verdadero y mundo apariencia, no tenemos manera de establecer dicha distinción.¹⁴¹ Para Nietzsche, nos encontramos lejos de conocer lo bastante para establecer la distinción entre cosa en sí y apariencia, y lo que es más, "...no poseemos absolutamente órgano para el conocimiento, para la 'verdad'.¹⁴² El fundamento para la separación de estos mundos queda invalidado y se reduce a una creencia. Así nosotros creemos saber, pero más bien, nos figuramos lo preciso para nuestra utilidad, para el interés del rebaño humano. Entendiéndose aquí por utilidad no una magnitud fija que nos sugiera un fin, una teleología para nuestro conocimiento, sino que la utilidad es vista como creencia, como un juego de la imaginación.

Su crítica a este dualismo comienza por la genealogía, por la búsqueda de la procedencia de esta consideración dualista. Su análisis nos descubre que la división entre mundo "verdadero" y mundo "aparente" no obedece a un conocimiento de la verdad, sino que es producto de una proyección humana vinculada a creencias, a valoraciones, a un tipo de moral.¹⁴³ La separación de estos mundos presupone la existencia de valores morales, para los cuales el mundo-verdad se identifica con el mundo del bien, mientras que el mundo apariencia, que presupone el cambio, la contradicción y la lucha, es considerado como inmoral, como el mundo del mal.¹⁴⁴ Se llega a afirmar que la "verdad" es más valiosa que la "apariencia", cosa que se reduce –para Nietzsche– a un prejuicio moral, que no tiene como base ningún conocimiento que lo pruebe.¹⁴⁵

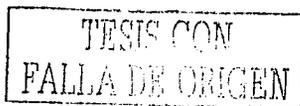
¹⁴¹ Véase *Ibid.*, (580), p. 223.

¹⁴² Nietzsche, *La gaya ciencia*, (354), p. 172.

¹⁴³ Por eso, Nietzsche nos dice: "El problema de los valores es más fundamental que el de la certeza; este último solamente adquiere importancia suponiendo que se haya contestado a la pregunta sobre los valores." (Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (585), p. 229).

¹⁴⁴ Véase Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (575), p. 221.

¹⁴⁵ Como nos dice en *Más allá del bien y del mal*, (34), p. 60. "Que la verdad sea más valiosa que la apariencia, eso no es más que un prejuicio moral; es incluso la hipótesis peor demostrada que hay en el mundo. Confesémosnos al menos una cosa: no existiría vida alguna a no ser sobre la base de apreciaciones, y de apariencias perspectivistas; y si alguien [...] quisiera eliminar del todo el 'mundo aparente', entonces suponiendo que *vosotros* pudierais hacerlo, – ¡tampoco quedaría ya nada de vuestra "verdad"! "



Más bien, nos encontramos ante un encubrimiento moral que tiende a desvalorizar al mundo:

La moral como valor supremo en todas las fases de la filosofía (aun entre los escépticos). Resultado: este mundo no tiene valor por sí mismo; es preciso que haya un 'mundo verdadero'.¹⁴⁶

Para el pensamiento metafísico se da una correlación entre los grados de valor y los grados de realidad: en este pensamiento hay un intento de mantener la diferencia entre los dos mundos tanto desde el terreno axiológico como ontológico. Bajo esta concepción los valores superiores tienen una realidad superior que los valores considerados inferiores. De ahí que el mundo fenoménico, que es considerado con menos valor, llegue a reducirse a una vana apariencia que tiende hacia la nada, mientras que el mundo "verdadero", considerado más valioso, es erigido en absoluto, en verdadera realidad. Estamos ante un tipo de vida que considera más valioso a lo inmutable, a lo que permanece, en contraposición a todo lo que cambia, que deviene, que como tal queda desvalorizado. Es por eso que bajo esta óptica el conocimiento perspectivista, que Nietzsche mantiene, tendrá que presuponer una transformación, una transvalorización por parte del hombre que le devuelva a la realidad su valor, ya que:

A la realidad se le ha despojado de su valor, de su sentido, de su veracidad en la medida en que se ha *fingido mentirosamente* un mundo ideal... El 'mundo verdadero' y el 'mundo aparente' – dicho con claridad: el mundo *fingido* y la realidad.¹⁴⁷

Nietzsche entiende el mundo-verdadero de la metafísica, como el más peligroso atentado contra la vida.¹⁴⁸ El mundo-verdad, tal y como lo entiende la metafísica, se aleja de la vida, pues se postula como un mundo que por definición no puede estar en contradicción consigo mismo, no puede cambiar, devenir, no tiene ni origen ni fin. Con el mundo-verdad nos encontramos con el más grande error que se ha cometido, pues para Nietzsche, a partir de este mundo, se creía poseer un criterio de la realidad pero sólo se mantenían determinadas formas

¹⁴⁶ Nietzsche. *La voluntad de dominio*, (401), p. 158.

¹⁴⁷ Nietzsche, *Ecce homo*, p. 16.

¹⁴⁸ Véase *La voluntad de dominio*, (580, 581), pp. 224-225.

para dominar a esta realidad, para malentender a la realidad de un modo inteligible, reduciendo sus elementos, pues para el metafísico el mundo que deviene es un mundo falso a causa de sus cualidades: el cambio, el devenir, la multiplicidad, los contrastes, las contradicciones, el sufrimiento, la muerte, la guerra.

Desde la perspectiva nietzscheana, la construcción de los dos mundos por parte de la metafísica, se da por motivos psicológicos. En esta construcción estamos ante la ficción del mundo que corresponde a nuestros deseos e interpretaciones psicológicas, que nos hace ligar todo lo que veneramos y todo lo que nos es agradable con este mundo-verdad. Bajo las construcciones metafísicas se esconde un hombre que busca la "verdad", un mundo-verdad que no se contradiga, que no engañe, que no cambie. Pero principalmente, un mundo donde no se sufra, ya que la contradicción, la ilusión, el cambio son causas de sufrimiento. Para el metafísico la felicidad sólo se da en lo que es, hace a un lado lo que más odia que es lo que pasa, cambia y se transforma. De tal manera, que los sentidos, que nos muestran pluralidad y cambio, nos engañan, mientras que la razón corrige tales errores al ser ésta el camino hacia lo que es duradero. Bajo esta óptica el cambio y la felicidad se excluyen, por eso la ambición más alta será conseguir la identificación con el ser, fórmula que conduce al camino de la mayor felicidad. Y todo esto da como resultado que el mundo tal y como debería ser existe, mientras que este mundo en el que vivimos se reduce a un error.¹⁴⁹

El mundo llamado verdadero, no sólo concierne a un mundo teórico, sino que este mundo es definido —por el propio Nietzsche— como una ilusión óptico-moral, que se ha construido a base de contraponerlo con el mundo real. Las creencias y valores que se encuentran por detrás de la creación de esta ilusión óptico-moral, de la fábula del mundo verdadero, encubren un hombre que calumnia la vida, un espíritu decadente, de empedernecimiento, de recelo, de venganza contra la vida, un hombre que le quita su inocencia al devenir, cosa que —para Nietzsche— sólo tiene sentido si domina entre nosotros ese espíritu de calumnia, de venganza, ya que la génesis de este "otro" mundo está en la venganza hacia la vida, hacia la

¹⁴⁹Véase *Ibid.*, (582), pp. 225-227.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

realidad en devenir que coloca la fantasmagoría de "otra" vida como distinta y mejor: todo esto, síntoma de una vida decadente.

En el fondo de este dualismo radical entre estos mundos, se encubre un tipo de vida que defiende determinados valores, resultado de una proyección humana, donde la vida es la que interpreta. Y aquí las valoraciones se reducen a interpretaciones nuestras introducidas a las cosas. En virtud de cierta incapacidad de la mirada de una voluntad simplificadora se introduce lo valioso, ya que:

¡Nosotros mismos hemos creado el mundo que valoriza! Conociendo esto, conocemos también que el venerar la verdad es ya la consecuencia de una ilusión, y que más que la verdad, debemos apreciar la fuerza que crea, simplifica, configura, inventa.¹⁵⁰

Nietzsche duda que la creencia en el ser sea el auténtico móvil de la metafísica, para él la creencia en el ser es sólo una consecuencia, pues el verdadero móvil es la falta de fe, el desprecio, la desconfianza en el devenir. Esta desconfianza que nos ubica ante una especie improductiva, doliente, fatigada de la vida, y ante esto, nuestro filósofo propone una especie de hombre contrario que no tenga necesidad de la creencia en el ser de la metafísica, que le parezca enojosa e indiferente.

Podemos decir, que el análisis genealógico acaba con el llamado mundo "verdadero" de la metafísica, pero no para dejar paso al mundo "aparente", definido siempre en relación con el mundo-verdadero, sino para dejar lugar a un aparecer perspectivista cuyo origen se encuentra en nosotros, en la medida en que necesitamos un mundo abreviado y simplificado, donde las diferencias no se dan más que en los grados de apariencia, sin contemplar antítesis. Aquí no se habla de la eliminación del "mundo aparente": a éste sólo se le reformula en términos de apariencia perspectivista, se le quita su significado que lo pone siempre en relación con el mundo-verdadero. Así el perspectivismo acaba con la oposición entre apariencia y verdad, dejando a la apariencia desligada de su referente metafísico: del mundo-verdad, como única realidad efectiva de las cosas, pues para el perspectivismo lo opuesto al mundo de los fenómenos no es

¹⁵⁰ *Ibid.*, (599), p. 232.

el "mundo-verdadero" de los metafísicos, sino es el mundo sin forma, informulable del caos de las sensaciones, el cual no es cognoscible.¹⁵¹

El genealogista hace a un lado la antítesis esencial entre "verdadero" y "falso" que tiene su fundamento en diferencias ontológicas, diferencias de naturaleza, pues en la realidad no existen mundos excluyentes, antitéticos; y la antítesis de los valores, en la que se sustentan los dos mundos no tiene fundamento, ya que, como nos dice Nietzsche, no existen en absoluto antítesis, y los valores son sólo perspectivas provisionales que nunca representan absolutos.¹⁵² Por eso, para el conocimiento perspectivista, basta suponer grados de apariencia, de ficciones, tonalidades de la apariencia, valores diferentes, ya que para este nuevo modo de entender el conocimiento, que se abre a la variedad de tonalidades, estamos ante una cuestión de matices, donde no está permitido partir de la antítesis de los valores, cosa que nos lleva a la creación de mundos excluyentes.

Podemos decir que el perspectivismo acaba con la oposición entre apariencia y verdad, entre fenómeno y esencia, y deja a la apariencia como única realidad efectiva de las cosas, donde las diferencias no se dan más que en los grados de apariencia. Nietzsche habla de la apariencia perspectivista, dado que el mundo es sólo interpretable y no tiene un único sentido por detrás de sí, sino innumerables sentidos. Y es el lado perspectivo el que da el carácter de la "apariencia", y se vuelve condición fundamental de toda vida.

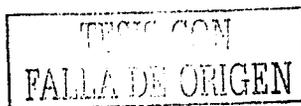
La eliminación de los dos mundos planteados por la metafísica, que la genealogía lleva a cabo, en el fondo pretende liberar a lo existente de esa ontología moralizante, devolver a la apariencia su dignidad. Por eso, la eliminación de esta diferencia entre mundos es vista –por Nietzsche– como el momento de la humanidad: "Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; comienza Zaratustra."¹⁵³ Eliminación que nos habla de una nueva historia,¹⁵⁴ que al dejar tomar en cuenta

¹⁵¹ Véase *Ibid*, (566), p. 218.

¹⁵² Véase *Más allá del bien y del mal*, (2), pp. 22-23, (24) pp. 47-48, (34), pp. 59-61.

¹⁵³ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 52.

¹⁵⁴ La historia comienza con la Idea platónica. Después hace su aparición la idea cristiana, con su mundo verdadero como un más allá prometido al virtuoso. Más adelante la Idea se sublimiza, se torna kantiana para quien el mundo verdadero se torna inasequible, pero sin dejar de ser un imperativo, un deber. En un siguiente momento el positivismo



el llamado mundo "verdadero", el mundo de los metafísicos, se abre no sólo hacia un nuevo tipo de conocimiento, sino que posibilita un nuevo hombre, una nueva historia.

El conocimiento perspectivista deja de considerar el mundo-verdad, el mundo "en sí" de la metafísica y nos habla de un nuevo conocimiento que contempla una de las intuiciones básicas de Nietzsche: la voluntad de poder. Este nuevo conocimiento parte de un mundo que nosotros mismos hemos construido, creado, no desde el plano meramente especulativo, sino dada nuestra manera específica de obrar, a partir de centros de fuerza, donde cada centro posee su perspectiva para todo el resto, siendo la medida del poder lo que determina. "La medida de poder determina cuál es el ser que posee la otra medida de poder; bajo qué forma, bajo qué fuerza, bajo qué coacción obra o resiste."¹⁵⁵ Aquí el mundo se entenderá como apariencia dispuesta y simplificada, donde se da el juego de conjunto de nuestras acciones, pues el conocimiento se concibe como voluntad de poderío, como la expresión de la voluntad de poderío en virtud del cual todo centro de fuerza se constituye partiendo de sí, y donde todo el resto del mundo, es medido, es palpado, es forjado según sus propias fuerzas: "Todo el mecanismo del conocimiento es un aparato de abstracción y simplificación, no encaminado al conocer, sino a adquirir poder sobre las cosas."¹⁵⁶

Pero hay que agregar, que el conocimiento —que Nietzsche inaugura— se encuentra indisolublemente ligado con la vida, a tal grado que se llega a afirmar que no existe vida alguna, ni conocimiento alguno a no ser sobre la base de apreciaciones perspectivistas. La apariencia perspectivista se nos presenta como la posibilidad de acercarnos a la realidad, ya no desde un conocimiento que se

que representa el primer bostezo de la razón, para quien el mundo verdadero es inalcanzable, desconocido; por consiguiente poco consolador, redentor y obligante. Y en un último momento, tal "mundo verdadero" se torna una idea que ya no sirve para nada, que no obliga, que se ha vuelto inútil, superflua. Eliminarla significarla volver al buen sentido y a la jovialidad." (Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 51-52).

¹⁵⁵ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (565), p. 218.

¹⁵⁶ *Ibid.*, (502), p. 196. La misma evolución de los órganos del conocimiento está encaminada a la utilidad de la conservación y al crecimiento en poderío. Así nos dice: "Para que una especie determinada pueda conservarse y crecer en su poderío es preciso que su concepción de la realidad abrace bastantes cosas calculables [...] La utilidad de la conservación —y no una necesidad cualquiera, abstracta y teórica, de no ser engañado— se sitúa como motivo detrás de la evolución de los órganos del conocimiento, estos órganos se desarrollan de modo que su observación baste para conservarlos. De otro modo: la medida de necesidad de conocer depende de la medida del crecimiento en la voluntad de poderío en la especie; una especie se apodera de una cantidad de realidad para hacerse dueño de ésta, para tomarla a su servicio" (Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (479), p. 191).

cree con validez absoluta, sino desde múltiples maneras, ya que estamos ante un mundo que es sólo interpretable y no tiene un único sentido por detrás de sí, sino innumerables sentidos. El mundo-apariencia, no sólo es creación nuestra, de nuestros valores referentes a la conservación y al aumento de poderío, sino que éste también contempla una manera específica de obrar, pues lo que llamamos mundo designa el juego de conjunto de estas acciones partiendo de un centro. La realidad aquí ya no es pensada desde un pensamiento especulativo que excluya todo interés, sino que es pensada en términos de las acciones y reacciones particulares de cada individuo respecto del conjunto. Así en *La voluntad de dominio* menciona:

El mundo-apariencia es un mundo considerado con relación a los valores; ordenado y escogido según los valores; es decir, en este caso desde el punto de vista de la utilidad por lo que se refiere a la conservación y aumento de poderío [...] Por consiguiente, el lado perspectivo es el que da el carácter de la 'apariencia'. [...] Cada centro de fuerzas posee su perspectiva para todo el resto, es decir, su acción particular, su resistencia. El 'mundo-apariencia' se reduce, por consiguiente, a una manera específica de obrar sobre el mundo, partiendo de un centro [...] no existe otra manera de obrar, y lo que se llama 'mundo' es solamente una palabra para designar el juego de conjunto de estas acciones. La realidad se reduce exactamente a esta acción y reacción particulares de cada individuo respecto del conjunto.¹⁵⁷

En esta nueva modalidad de conocimiento, la interpretación requiere una actividad original de cada centro de interpretación, donde el sentido es resultado de una configuración, de una construcción de formas. Los centros interpretativos, desde donde se interpreta, son figuras de dominio donde el instinto de conocimiento es conducido por el instinto de apropiación y conquista. Comprender es evaluar, organizar el mundo, pero sobre todo, es crear a partir "de la fuerza que se es". Por eso, la constitución de una forma, el dar sentido será la constitución de dar valor. Aquí se organiza lo real según las estimaciones de algún centro de dominación y el valor fija lo que se tiene por verdadero.

Para Nietzsche, nosotros hemos creado un mundo que nos permite vivir, que nos permite percibir muchas cosas para soportar este mundo. Un mundo que se construye a partir del material de los sentidos, a partir del caos de las impresiones

¹⁵⁷ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (564) p. 217.

sensoriales, un mundo dispuesto por el entendimiento, reducido a rasgos generales, hecho semejante y colocado entre cosas similares, en cierto modo logicado, pero sobre todo un mundo que hace sobre nosotros la impresión de realidad, ya que el mundo de los "fenómenos" es un mundo preparado por nosotros y que hace sobre nosotros la impresión de realidad.

A partir del perspectivismo lo que se ha llamado verdad dentro de la tradición metafísica de Occidente cambia de sentido. Ante la pregunta: ¿cómo podemos saber nosotros que hay cosa? Nietzsche nos dice que nosotros hemos creado la existencia de las cosas. Y ahora se trata de saber si no podrían existir muchas maneras de crear mundo-apariencia semejantes.¹⁵⁸ Y aquí el concepto mundo-verdad pasa a ser una mera ficción, formada de cosas puramente imaginarias, mientras que la apariencia es ponderada. Así nos menciona:

La 'apariencia' pertenece también a la realidad; es una de las formas de su esencia; es decir que en un mundo en el que no hay ser, es preciso que, por la apariencia, haya sido previamente creado un cierto mundo [...] La 'apariencia' es un mundo dispuesto y simplificado en el cual han trabajado nuestros instintos prácticos: para nosotros es perfectamente verdadero, pues nosotros vivimos en él, podemos vivir en él: prueba de su verdad para nosotros...¹⁵⁹

Para Nietzsche el perspectivismo es sólo una forma compleja de especificidad,¹⁶⁰ donde todo el cuerpo específico se esfuerza por hacerse dueño de todo el espacio, por extender su propia fuerza, su voluntad de poderlo y rechazar todo lo que se le opone a su expansión. Bajo esta concepción del mundo, la filosofía nietzscheana coloca al movimiento en el centro de nuestras construcciones, coloca el obrar humano como movimiento en el centro de nuestra construcción del mundo, pues bajo esta perspectiva el mundo, que en realidad es nuestro mundo, es la resultante de una serie de cambios, de movimientos, de fuerzas que chocan constantemente con esfuerzos iguales de otros cuerpos, y terminan ajustándose con los que le son afines para conspirar juntos por el poder, para que de esta manera, el proceso reciba su continuidad:

¹⁵⁸ *Ibid.*, (566), p. 218.

¹⁵⁹ *Ibidem.*

¹⁶⁰ Véase, *Ibid.*, (633), p. 243.

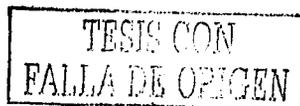
El mundo, abstracción hecha de nuestra condición de habitantes del mundo; el mundo que hemos acomodado a nuestro ser, a nuestra lógica y a nuestros prejuicios psicológicos, no existe como mundo en sí: es esencialmente un mundo de relaciones; mirado desde un punto diferente toma cada vez un nuevo cariz: su ser es esencialmente distinto desde cada punto; se apoya sobre cada punto, cada punto lo resiste, y estas adiciones son en cada caso perfectamente incongruentes.¹⁶¹

El perspectivismo, que defiende Nietzsche, nos coloca en un lugar nunca antes considerado, nos pone ante la pluralidad de puntos de vista por los cuales es necesario pasar si se quiere comprender la *realidad* en su devenir y sus contrastes. En este tipo de conocimiento la contradicción deja la valoración metafísica, deja de ser un obstáculo que se elimina y toma el valor de una señal para advertirnos un cambio de puntos de vista, lo que a menudo exige que nosotros cambiemos también de nivel, ya que aquí la interpretación es pluridimensional y está en mutación constante.¹⁶² La interpretación perspectivista mantiene el primado de la variedad y la mezcla de géneros, no promueve un sentido único sino una síntesis de sentidos. La unidad deja de ser medida por el estricto encadenamiento de conceptos y los conceptos en los que se condensa semánticamente un proceso, escapan a la definición, puesto que sólo es definible aquello que no tiene historia. Y sólo se salva la unidad profunda de la meditación a través de rodeos "laberínticos" que anima la multiplicación de perspectivas.

Con el conocimiento perspectivista la idea de verdad es reformulada. En cuanto a la verdad, tal y como la ha planteado la metafísica, es desenmascarada, es sacada del pedestal teórico. Antes bien Nietzsche hace descender a la verdad, la liga a ciertas condiciones de la vida: la conservación y al incremento de poder. Para él, por la creación del mundo verdadero y el aparente, por la creación de estos mundos opuestos, no llegamos a la verdad, sino que en esta creación sólo proyectamos nuestras condiciones de conservación como si fueran predicados del ser. Y con esto seguimos el presupuesto de todo ser vivo, pues en el fondo el presupuesto de todo ser vivo es ser tenido por verdadero, mas no sea realmente verdadero. De ahí que los metafísicos, que creen poseer el criterio de verdad en formas inmutables, en un mundo-verdadero, en realidad mantienen esas formas

¹⁶¹ *Ibid.*, (565), p. 218.

¹⁶² Granier, *op.cit.*, p. 17.



para dominar la realidad. Los metafísicos crean un mundo sin contradicción consigo mismo, que no cambia, ni deviene, que no tiene ni origen ni fin, para poder actuar sobre él.

'El mundo verdad y el mundo apariencia' –esta oposición es referida por mí a las relaciones de valores –. Nosotros proyectamos nuestras condiciones de conservación como predicados del ser en general. El hecho de que nosotros debamos tener estabilidad en nuestra fe para medrar nos lleva a imaginar el mundo verdadero como un mundo inmutable, no como un mundo que varía y deviene¹⁶³

Estamos ante una verdad que se puede entender desde múltiples maneras, desde la voluntad de poderío en sentido de incremento de fuerza:

" 'Verdadero', desde el punto de vista del sentimiento, es lo que mueve al sentimiento con más fuerza ('yo'). Desde el punto de vista del intelecto, es lo que da al pensamiento mayor sentido de fuerza. Desde el punto de vista de los sentidos, del tacto, de la vista, del oído, lo que fuerza a la mayor resistencia. Por consiguiente, los grados superiores en las manifestaciones son los que despiertan para el objeto la creencia en su 'verdad', es decir en su realidad. El sentimiento de fuerza, de lucha, de resistencia, convence de que allí hay una cosa a la cual se resiste." ¹⁶⁴

En términos de voluntad de poderío:

El método de la verdad no ha sido encontrado por motivos de verdad, sino por motivos de poderío, la voluntad de ser superior.

¿Por qué se demuestra la verdad? Por el sentimiento de mayor poder, por la utilidad, por su carácter indispensable, en suma por sus ventajas. Pero esto es un prejuicio, un indicio de que en el fondo no se trata de la verdad.¹⁶⁵

Pero la verdad va a ser entendida propiamente en términos de creación, de voluntad de poderío:¹⁶⁶

La 'verdad' no es, por consiguiente, algo que esté ahí y que haya que encontrar y descubrir, sino algo que hay que crear, que da su nombre a una operación, mejor aún, a la voluntad de

¹⁶³ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (506), p. 197.

¹⁶⁴ *Ibid.*, (532), p. 207.

¹⁶⁵ *Ibid.*, (454), p. 180). En otra parte Nietzsche nos dice: "... ¿qué es la verdad? Quizá es una especie de creencia que se ha convertido en condición de vital." (Nietzsche, *la voluntad de dominio*, (531), p. 207).

conseguir una victoria, voluntad que, por sí misma, carece de fin: introducir la verdad es un proceso 'in infinitum', una determinación activa, y no la llegada a la conciencia de una cosa fija y determinada. Es una palabra para 'la voluntad de poderío'.¹⁶⁷

La verdad se entiende también en términos de devenir. Para Nietzsche, el único "ser" verdadero del mundo (entendiendo este ser de un modo no-metafísico) es el devenir, con sus metamorfosis perpetuas. La realidad consiste en un flujo de relaciones, relaciones supuestas por una multitud de centros que revelan ciertos aspectos del mundo según su perspectiva. Aquí nos encontramos ante interpretaciones diversas y cambiantes que cada centro se forma de la realidad, donde ciertas interpretaciones se vuelven dominantes. Todo esto, sin que las diversas perspectivas jueguen un papel de "mediaciones" que programen un devenir dialéctico de lo Absoluto, a la manera de Hegel, pues bajo la perspectiva nietzscheana el "comprender todo" hegeliano, equivale a suprimir todas las relaciones de perspectiva y esto sería no comprender nada, desconocer la esencia del comprender. Más bien, lejos de toda totalización dogmática, como el conocimiento es sólo interpretación perspectivista, plural, el filósofo debe ser un hombre que ensaye, que experimente, que proceda por múltiples perspectivas y cambios de puntos de vista. Para Nietzsche, lo imperativo es "ver las cosas como son", pero verlas con cien ojos.

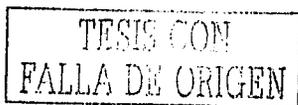
El ser debe ser pensado como sensación que no tiene por fundamento nada que no sea sensación. En el movimiento no se da un nuevo contenido de la sensación. El ser no puede ser, en su contenido, movimiento; por consiguiente, el movimiento es forma del ser.¹⁶⁸

Podemos decir que aunque la esencia de esta verdad postulada por Nietzsche: nuestra imposibilidad de acceder a la verdad, radique en su irremediable inhumanidad a decir de Granier, pues marca la completa discordancia entre los deseos humanos y el fondo de las cosas, una radical extrañeza del Ser con relación a la existencia humana, Nietzsche no cede a la tentación: ante esta discordancia, no se ampara en ningún absoluto que lo salve, ilusión típicamente metafísica, sino que respeta límites, nos conduce a la medida y celebra los

¹⁶⁶ "El criterio de verdad está en el aumento del sentimiento de fuerza." (Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (533), p. 208).

¹⁶⁷ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (550), p. 213.

¹⁶⁸ *Ibid.*, (560), p. 216.



méritos de la ilusión y de los errores vitales.¹⁶⁹ Su pensamiento más profundo se encuentra ligado a la máscara, a la multiplicidad de interpretaciones, donde no hay cabida a la interpretación que se cree única y absoluta: la interpretación metafísica. Más bien reivindica a la máscara ya que, para nuestro filósofo, todo pensamiento profundo tiene más miedo a ser entendido por el peso que supone, que a ser malentendido donde sólo padece la vanidad. Para él toda filosofía esconde una filosofía, pues toda opinión es también un escondite, toda palabra, también una máscara.

Todo lo que es profundo ama la máscara; las cosas más profundas de todas sienten incluso odio por la imagen y el símbolo [...] No son las cosas peores aquellas de que más nos avergonzamos: no es sólo perfidia lo que se oculta detrás de una máscara.- hay mucha bondad en la astucia. [...] Todo espíritu profundo necesita una máscara: más aún, en torno a todo espíritu profundo va creciendo continuamente una máscara, gracias a la interpretación constantemente falsa, es decir, *superficial*, de toda palabra, de todo paso, de toda señal de vida que él da.¹⁷⁰

Nietzsche nos va hablar de la verdad en otros términos: bajo su pensamiento la verdad se torna un misterio, un enigma, un ocultamiento, la verdad se vuelve trágica. En consecuencia no es posible ninguna justificación, ningún pensar metafísico: su pensamiento se vuelve enigmático, adquiere el carácter de misterio. Para él, la verdad gusta de ocultarse, por eso los griegos que sabían vivir se quedaron brevemente en la superficie, en la epidermis, adoraron la apariencia, creyeron en el Olimpo de la apariencia pues ellos eran superficiales "por profundidad":

Ya no creemos que la verdad siga siendo verdad cuando se le quita su velo. [...] Debemos reverenciar más el pudor que pone la Naturaleza en ocultar sus últimos enigmas y las múltiples incertidumbres. ¡Quizá la verdad es una mujer que tenga razones para no querer mostrar sus razones!¹⁷¹

¹⁶⁹ Véase Granier, *op.cit.*, p. 72.

¹⁷⁰ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (40), pp. 65-66.

¹⁷¹ Nietzsche, Prólogo a la segunda edición de *La gaya ciencia*, pp. 28-29.

Capítulo V

La voluntad de poder y la metafísica

1. La voluntad de poder y la vida

Con la idea de voluntad de poder llegamos a una de las partes más importantes del discurso nietzscheano, donde preguntas como: ¿qué se entiende por voluntad de poder?, ¿qué significado tiene para Nietzsche la voluntad de poder?, ¿si la voluntad de poder se encuentra dentro de un discurso metafísico, o si se escapa de los planteamientos metafísicos descalificados anteriormente por Nietzsche?, deben ser atendidas.

Para la comprensión de lo que se entiende por voluntad de poder, como un primer punto, podemos decir que, en el discurso nietzscheano, la voluntad de poder no se puede reducir a una voluntad de existencia, a una voluntad de vivir a la manera de Schopenhauer, ya que dicha voluntad, para nuestro filósofo, en realidad no existe. Desde su propia argumentación, lo que está en la existencia, lo que vive, no puede seguir queriendo lo que ya tiene: la existencia; y por otra parte, lo que no es, lo que no está en la existencia no puede querer del todo. Más bien, para Nietzsche: "Sólo donde hay vida hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino [...] ¡voluntad de poder!"¹

La voluntad de poder se identifica con la vida que siempre quiere más, la vida que no es más que un caso de voluntad de poder, en donde el *viviente* tiene muchas cosas en más alto aprecio que la misma vida, y donde hasta en el apreciar mismo habla la voluntad de poder. Desde este orden de ideas, la medida de la vida no está en la mera conservación, en la conservación de sí como pensaba Spinoza, sino que hay que encontrarla en la más extrema intensificación

¹ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 172.

de la vida, en el crecimiento y en el agotamiento. De ahí que la misma vida predique:

[...] 'se debe poseer algo para ser algo' [...] éste es el más antiguo y el más sano de todos los instintos [...] 'se debe querer tener más de los que se tiene para ser más'. En efecto, así reza la doctrina que la vida misma predica a todo lo que vive: la moral de la evolución. Tener y querer tener más, crecimiento, en una palabra, esto es la vida.²

Para la interpretación del mundo, Nietzsche aconseja cuidarse de los principios teleológicos superfluos, donde coloca al principio de conservación. Frente a la postura de Spinoza,³ que considera el instinto de conservación como causa determinante, la conservación de sí, de una fuerza, el "perseverar en el ser", Nietzsche señala el carácter pasional de la voluntad de poder, de una fuerza que no se contenta con un existir, como pensaba Schopenhauer,⁴ o conservarse, a la manera de Spinoza, sino que aspira a intensificarse, a crecer. Un querer devenir más fuerte partiendo de cualquier centro de fuerzas es, para nuestro filósofo, la única realidad, y no la conservación.⁵ Y aún más: toda fuerza impelente es voluntad de poder, y fuera de ésta no hay fuerza física, ni dinámica, ni psíquica.

La vida como la forma de ser conocida por nosotros es, específicamente, una voluntad de acumular fuerzas; todos los procesos de vida tienen aquí su palanca: nada quiere conservarse, todo debe ser sumado y acumulado.⁶

Para entender propiamente a la voluntad de poder, Nietzsche toma como punto de partida un hecho más profundo: la aniquitación de la forma en las transformaciones de la energía, y no el hecho, para él, superficial de la conservación de la energía como causalidad mecánica. Desde su perspectiva, el simple querer conservarse a sí mismo es la expresión de un estado de miseria, muy diferente al instinto fundamental de la vida, el que tiende al "crecimiento del

² Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (125), p. 62.

³ Spinoza es para Nietzsche "el enfermo de pecho", hombre en decadencia física. Véase Nietzsche, *La gaya ciencia*, (349), pp.167-168.

⁴ Tanto la voluntad de vivir de Schopenhauer como la voluntad de poder de Nietzsche parten de un principio immanente. En los dos casos estamos ante algo irracional, ciego, sin telos, pero, mientras que Schopenhauer entiende a la voluntad como "cosa en sí", para Nietzsche con la voluntad de poder no estamos ante un ser, sino frente a un *pathos*, ante una forma elemental de pasión.

⁵ Véase Nietzsche, *La voluntad dominio*, (686), p. 263.

poder" que firme en su resolución arriesga y sacrifica, a veces, hasta la conservación de sí mismo, pues en la naturaleza, tal y como la entiende Nietzsche, no reina la miseria, sino la abundancia y hasta el despilfarro loco.⁷

Para nuestro filósofo, queda asentado que el instinto de conservación no es el instinto cardinal del ser vivo, sino la voluntad de poder. Aunque esto no se presenta de un modo claro, debido a que la voluntad de poder se puede enmascara de varias formas: como deseo de libertad, de independencia, en una especie de hombre más fuerte, como voluntad de preponderancia, y en su forma más baja como instinto de conservación, ya que: "Algo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso* a su fuerza —la vida misma es voluntad de poder—: la autoconservación es tan sólo una de las *consecuencias* indirectas y más frecuentes de esto."⁸

Tampoco la llamada "lucha por la vida" de Darwin explica a la voluntad de poder. En el *Crepúsculo de los ídolos*⁹ Nietzsche nos dice que el aspecto de conjunto de la vida es la riqueza, la exuberancia, incluso la prodigalidad absurda, y no la situación calamitosa, la situación de hambre. En la vida se lucha por el poder, mientras que la lucha por la vida, a la manera de Darwin,¹⁰ se da sólo como excepción, en detrimento de los fuertes, de los privilegiados, de las excepciones afortunadas, puesto que las especies no van creciendo en perfección y la realidad nos demuestra que los débiles dominan una y otra vez a los fuertes, pues ellos son el gran número, son más inteligentes. Para Nietzsche, Darwin no vio con claridad las cosas, se olvidó del espíritu, olvidó que los débiles tienen más espíritu, pues quien tiene fortaleza prescinde del espíritu.¹¹ Su teoría no tomó en cuenta que el mismo desarrollo del espíritu está ligado a la necesidad: hay que

⁷ *Ibidem*.

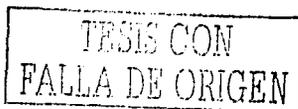
⁸ "Querer conservarse a sí mismo es la expresión de un estado de miseria, una restricción del verdadero instinto fundamental de la vida que tiende al 'crecimiento del poderío' y que, fuerte a esta voluntad, pone muchas veces en cuestión y sacrifica la conservación de sí mismo." (Nietzsche, *La gaya ciencia*, (349), p. 167).

⁹ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (13), p. 34.

¹⁰ Véase Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 95.

¹¹ Así en *La gaya ciencia* (349) p. 168, menciona: "La lucha por la vida no es más que una excepción, una restricción momentánea de la voluntad de vivir: la grande y la pequeña lucha giran siempre a lado de la preponderancia, del crecimiento, del desarrollo y del poder conforme a la voluntad de poder, que es precisamente la voluntad de vivir."

¹² El espíritu entendido como "...la previsión, la presencia, la astucia, la simulación, el gran dominio de sí mismo y todo lo que es *mimicry* [mimetismo]..." (Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 14).



tener necesidad del espíritu para llegar a adquirirlo, y éste se le pierde cuando se prescinde de él: cuando se es fuerte.

En cuanto a la idea moderna de adaptación¹² tampoco explica la vida, ya que ésta escamotea el concepto básico de una auténtica actividad, y lo sustituye por una actividad de segundo rango, por una mera reactividad. Desde la postura de Nietzsche, no podemos negarle al organismo "el papel dominador de los supremos funcionarios" y reducirlo a un mero administrar. Para él, definir la vida como una adaptación interna a circunstancias externas es desconocer la esencia de la vida, es pasar por alto la supremacía del principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, fuerzas, hay que decirlo, por las que luego se da la adaptación.

Por otra parte, la vida tampoco se entiende ni se explica en términos de aspiración al placer, sino que según Nietzsche la clave está en la aspiración al poderío, a un aumento de poderío. Desde su óptica, los sentimientos de placer o desplacer no actúan como fines, "...el placer es sólo un síntoma del sentimiento de poderío alcanzado, una comprobación de una diferencia-; no se aspira al goce, [la meta no es llegar a un goce] el goce sobreviene cuando se consigue lo que se pretende: el goce acompaña, no mueve."¹³ Y, como tal, puede dejar de acompañar. Tanto placer como desplacer son cosas secundarias, no son causas, sino juicios de valor de segundo orden que se deducen de un valor dominante.¹⁴ El hombre no busca el placer ni evita el desplacer, pues tanto placer como desplacer son simples consecuencias, fenómenos concomitantes, no actúan como fines son sólo reacciones de la voluntad, en ellos ya hay juicios. Son reacciones de la voluntad donde los estímulos se distinguen según sean o no sean favorables a los sentimientos de poderío. Por eso nos dice:

¹² Véase Nietzsche, *La genealogía de la moral*, pp. 89-90.

¹³ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (683), p. 262.

¹⁴ "Durante miles de años ha sido presentado el placer y el deseo de sustraerse al desplacer como motivos de toda clase de acción. Con un poco de reflexión, podemos conceder que todo pasaría exactamente según el mismo encadenamiento de causas y efectos si estos estados de placer y de dolor no existiesen: y nos engañamos al creer que ocasionan algún fenómeno. Son fenómenos secundarios, con una finalidad completamente distinta de la de provocar reacciones: son efectos que forman parte del proceso de reacción que está en curso ..." (*Ibid.*, (477), p.190).

Placer y desplacer son cosas secundarias, no son causas: son juicios de valor de segundo orden que se deducen de un valor dominante; son un 'útil' y un 'nocivo' que hablan en forma de sentimiento y, por consiguiente, en forma absolutamente fugaz e independiente, porque en todo 'útil' y 'nocivo' hay siempre que preguntar aún cien cosas distintas: ¿útil para qué?, ¿nocivo para qué?¹⁵

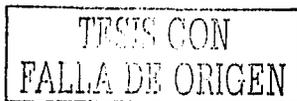
Con la voluntad de poder estamos ante una nueva manera de entender el dolor. Desde esta óptica se acepta el dolor, debido a que los ingredientes de desplacer son necesarios para el avance de la voluntad. La voluntad de poder no se puede entender sin las resistencias, ya que toda fuerza sólo puede descargarse ante resistencias, resistencia que hace necesaria en toda acción un ingrediente de desplacer.¹⁶ Y por otra parte, como la misma causa del placer no se encuentra en la satisfacción de la voluntad, sino que su causa está en el hecho de que la voluntad quiere avanzar, quiere ser nuevamente dueña de lo que se encuentra a su paso, el sentimiento de gozo se encontrará por este hecho, en una previa insatisfacción de la voluntad, en un desplacer, en el hecho de que la voluntad no está contenta si no tiene enfrente un adversario y una resistencia. Podemos decir que la voluntad de poder lleva consigo la aceptación del dolor.

Tanto sufrimiento como dolor adquieren, para Nietzsche, otra dimensión, pues desde su pensamiento la insatisfacción, el dolor, que trae consigo el avance de la voluntad, lejos de hacernos disgustar de la vida se transforman en el origen y el estímulo de la vida. Desde esta óptica, el desplacer obra como ingrediente de la vida y refuerza la voluntad de poder, así como también se torna en criterio de jerarquía, donde los ingredientes de desplacer, de sufrimiento necesarios para el avance de la voluntad, que se traducen en el grado de sufrimiento que tiende a soportar un hombre, determinarán los grados de su jerarquía.

La normal insatisfacción de nuestros instintos, por ejemplo, del hambre, del instinto sexual, del instinto de movimiento, no contiene en sí nada de deprimente; más bien irrita el sentimiento de vida, como todo ritmo de pequeños dolorosos estímulos refuerza aquel sentimiento, digan lo que quieran los pesimistas. Dicha insatisfacción, lejos de disgustar de la vida, es la gran estimulante de la vida.¹⁷

¹⁵ *Ibid.*, (698), p. 266.

¹⁶ Véase *Ibid.*, (690-693), p. 264.



La idea de una voluntad que quiere más, de una voluntad afirmativa, que reinterpreta el sufrimiento y lo incorpora al gozo, donde placer y dolor no son pensados como opuestos, separa a Nietzsche de Schopenhauer, quien a partir de la existencia del dolor del sufrimiento saca argumentos para justificar una interpretación pesimista del mundo, llegando incluso a la negación del querer de la voluntad, como fórmula de liberación.¹⁸ La voluntad de vivir schopenhaueriana es, para Nietzsche, el producto de una naturaleza decadente, donde la misma angustia frente al dolor es ya síntoma de una enfermedad de la voluntad incapaz de asumir su vocación creadora, que se ha negado la superación de sí. Esta voluntad schopenhaueriana sin fin, sin objetivo, sin saciedad, resulta ser el pensamiento de todos los enfermos que van del sufrimiento al fastidio, pues para ellos, cuando esta voluntad no logra su deseo viene el sufrimiento, mientras que cuando lo logra llega el fastidio. Enfermos que, a decir de Nietzsche, no logran entender que el desear de nuevo es el síntoma de la convalecencia y de la curación.¹⁹

La voluntad de poder tampoco es pensada, por Nietzsche, como tendencia teleológica, tendencia de índole metafísica que pretenda un fin. No cabe una teleología como explicación de esta voluntad. Más bien, el tener metas, fines, intenciones, y el mismo querer, sólo se puede entender desde un tratar de devenir más fuerte, un querer crecer y querer los medios necesarios para ello,²⁰ pero todo esto como modos de expresión y metamorfosis de una única voluntad que es inherente a todo lo que ocurre. La finalidad, para Nietzsche, es nada más un término para expresar un orden de esferas de poder.²¹ Y la supuesta finalidad que creemos encontrar en algunos o en todos los acontecimientos del mundo sólo es aparente, siendo la confusión consecuencia de esta voluntad que se desarrolla en todo lo que sucede, donde el hecho de llegar a ser más fuerte es condición que se asemejan a un bosquejo de finalidad. Se da la confusión desde el momento en que hay preponderancia de un poder fuerte sobre un poder más débil, donde el

¹⁷ *Ibid.*, (694), p. 265.

¹⁸ Schopenhauer no supo divinizar a la voluntad se mantuvo dentro del ideal cristiano-moral, de los valores cristianos. Cuando la "cosa en sí" dejó de representar a Dios la vio como reprobable. No comprendió que puede haber infinitas maneras de ser diversamente y hasta de ser Dios, pues no era lo suficientemente fuerte para dar un nuevo sí. Véase Nietzsche. *La voluntad de dominio*, (1004), p. 374.

¹⁹ Véase *Ibid.*, pp. 264-268.

²⁰ "... la teleología es sólo una historia de los fines y nunca es física." (*Ibid.*, (560), p. 216).

²¹ Véase *Ibid.*, (550), p. 213.

débil trabaja en función del más fuerte, y con esto establece una jerarquía, una organización que despierta forzosamente la idea teleológica, en la que el fin y los medios desempeñan el papel principal.

En *La gaya ciencia*²² nos habla de errores interpretativos, tales como el asignar una teleología a la voluntad y a los hechos de la naturaleza. Para él el engaño teleológico se da debido a que estamos acostumbrados a ver la causa activa en el fin, conforme a un error antiguo, siendo que el fin no es más que la "fuerza directiva". Desde la perspectiva nietzscheana, el "fin" y la "intención" son muchas veces pretextos disimulados, ceguera voluntaria de la vanidad que no quiere admitir que el barco sigue la corriente en el que ha entrado por casualidad, que quiere seguir tal dirección porque "es preciso" que la siga, ya que se cuenta con una dirección, mas no con un piloto. Podemos decir que no hay causas finales, somos nosotros quienes las hemos inventado; nosotros quienes hemos interpretado los sucesos de la vida como causas finales.²³ Y nosotros creemos en las causas finales, pues:

Estas férreas manos de la necesidad, que lanzan el dado del azar, continúan jugando indefinidamente; es *necesano*, pues, que ciertas jugadas tengan la apariencia perfecta de la finalidad y de la sabiduría. Quizá nuestros actos voluntarios, nuestras causas finales, no sean más que esas jugadas — y que seamos demasiado torpes y vanidosos además para comprender nuestra extrema estrechez de espíritu, que no sepamos que somos nosotros mismos quienes lanzamos los dados con manos de hierro, y que, hasta en nuestros actos más intencionados, lo único que hacemos es jugar al juego de la necesidad.²⁴

En el pensamiento de Nietzsche la teleología no tiene cabida en ningún ámbito, no es un factor que nos ayude a la comprensión de las acciones humanas, ni a la comprensión del movimiento del universo. Para él las mismas fuerzas que están jugando en la historia no obedecen ni a la razón, ni al destino, ni a una mecánica, sino al azar de la lucha. En la historia no se da ni providencia ni causa final, sino que en ella, se puede decir, se da la mano de hierro de la necesidad que sacude el cuerno del azar, de un azar que no es contrario a la necesidad. Tampoco es

²² Véase Nietzsche, *La gaya ciencia*, (360), p. 179.

²³ La noción de fuerza no se debe entender desde la causalidad, pues como menciona Nietzsche: "[...] en ninguna parte es la fuerza la que mueve las cosas; la fuerza que nosotros sentimos 'no pone en movimiento nuestros músculos'. De semejante proceso no tenemos idea alguna, experiencia alguna. Tan lejos estamos de experimentar la necesidad de un movimiento como de experimentar la fuerza como causa motriz." (Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (661), p. 250).

válida la interpretación que intenta una explicación racional, tanto para la acción del hombre como para la marcha del universo,²⁵ ya que, como nos dice: la razón vino al mundo por un azar, y habría que adivinar este azar como un enigma.²⁶ Con esto no se rechaza definitivamente la razón, pues, para él, es posible un poco de sabiduría, un poco de razón esparcida como levadura y mezclada en todas las cosas. Por amor a la necesidad hay mezclada sabiduría en todas las cosas.

Según Nietzsche resulta una ingenuidad intentar justificar la vida con cualquier esfera de la conciencia, pues esto es no ver a la conciencia como lo que es, como instrumento particular de la vida. No se puede hacer de la conciencia, del fragmento de conciencia el fin, el porqué de cada fenómeno complejo de la vida, pues el llegar a ser consciente es un medio más en el desarrollo y un aumento de poderío de la vida, y no se debe tomar el medio, es decir los actos de la conciencia, como suprema medida del valor.²⁷ La vida no se explica desde la conciencia, no se le explica partiendo de algún principio trascendente, ya que no hay fuera de la vida ningún punto fijo desde el cual se pueda reflexionar sobre la vida y ninguna instancia ante la cual la vida pueda avergonzarse. No tiene ningún juez por encima de ella. La vida, al ser inmediatez, no le corresponden predicados: por eso es la historia la que es justa o injusta, más no la vida.

Para nuestro filósofo, el mundo no es un ser vivo, ni el universo es una máquina, ni ha sido construido ciertamente en vistas a un fin; y más que nada, su movimiento no debe ser considerado como algo definido. Su pensamiento se encuentra tan lejano a las explicaciones teleológicas, que llega a afirmar que el mismo orden astral en el que vivimos es una excepción que hizo posible la excepción de la excepción: la formación de lo orgánico.²⁸

²⁴ Nietzsche, *Aurora*, (130), p. 142.

²⁵ Para Nietzsche: "El mundo 'no es' el 'substratum' de una razón eterna, lo que se puede probar definitivamente por el hecho de que esta 'porción de mundo' que conocemos –me refiero a la razón humana– no es demasiado racional. Y si no es en todo tiempo y completamente sabia y racional, el resto del mundo no lo será tampoco; el razonamiento 'a minori ad majus, a parte ad totum' es aplicable aquí con una fuerza decisiva." (Nietzsche, *El viajero y su sombra*, (2), p. 560).

²⁶ Véase Nietzsche, *Aurora*, (123), p. 138. Por eso en su *Zaratustra* Nietzsche menciona: "En todas las cosas sólo una es imposible – irracionalidad!" (Nietzsche, *Así habló Zaratustra* p. 235).

²⁷ Para Nietzsche: "El error fundamental consiste precisamente en que nosotros en vez de entender la conciencia como instrumento y particularidad en la vida compleja, la ponemos como criterio de la vida, como supremo estado de valor de la vida." (*Ibid.*, (704), pp. 268-269).

²⁸ Nietzsche se encuentra lejos de postular un orden teleológico. Así en el caso de órgano de la vista nos dice que este órgano no es el fin de la formación del ojo, sino que ha aparecido cuando el azar constituyó el órgano.

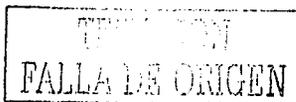
La condición general del mundo es, por el contrario, para toda la eternidad, el caos; no por la ausencia de una necesidad, sino en el sentido de una falta de orden, de estructura, de forma, de belleza, de sabiduría y cualesquiera que sean los nombres de nuestros estatismos humanos.²⁹

Nietzsche concibe a la tierra como un "hiatus" entre dos nada, un acontecimiento sin plan, sin razón, sin voluntad, sin conciencia, la peor necesidad, la necesidad estúpida.³⁰ Reconoce que todas estas cosas son difíciles de aceptar, ya que la misma sinrazón subleva, y contra todo esto se rebela nuestra vanidad, para ella toda esta sinrazón, esta carencia de fin es falsa, es apariencia. Su pensamiento se deshace de concepciones antropomórficas que ven el mundo como el mejor de los mundos posibles, y nos señala que en el mundo los golpes desgraciados son la regla general, aunque esta misma expresión "golpe desgraciado" no es del todo afortunada, pues implica ya una humanización que contiene una censura, que él mismo nota. Más bien, debemos guardarnos de reprocharle al universo su dureza y su sinrazón, pues el universo no es ni perfecto, ni bello, ni noble, ni pretende ser nada de esto; no intenta imitar al hombre, no participa en ninguno de nuestros juicios estéticos y morales; no posee instinto de conservación, y de una manera general ni siquiera instinto.

Nietzsche se ve obligado a prevenirnos contra la tentación de interpretar los acontecimientos de la vida como si estuviesen siempre dirigidos a "nuestro bien", como algo que "no podía faltar", algo que está lleno de sentido, de razón y de una profunda utilidad precisamente dirigida "para nosotros". Nos previene sobre el peligro de dejar los dioses desconocidos e indiferentes de Epicúreo para crear una divinidad cualquiera recelosa y mezquina que lleva personalmente la cuenta de cada uno de nuestros cabellos, y que no desdena los servicios más detestables:

Considerar la Naturaleza como si ésta fuera una prueba de la bondad y de la providencia divinas; interpretar la historia en honor de una razón divina, como prueba constante de un orden moral del universo y del finalismo moral; interpretar nuestro propio destino, así como lo hicieron por largo tiempo los hombres piadosos, viendo en todas partes la mano de Dios, que dispensa y dispone todas las cosas en vista de la salvación de nuestra alma: he aquí maneras de pensar

²⁹ Nietzsche, *La gaya ciencia*, (109), p. 101.



que son hoy día pasadas, que tienen contra ellas la voz de nuestra conciencia, que, a juicio de toda conciencia delicada, pasan como inconvenientes, deshonrosas, por mentira, feminismo y cobardía.³¹

Bajo este mismo orden de ideas se critica en *Aurora*,³² la postura del cristianismo, para quien detrás de lo que pasa en el mundo está Dios, pues es Él quien teje la tela de las causas finales, tela aún más fina que nuestra inteligencia, de modo que la juzgamos incomprensible e irracional, hasta llegar al grado de no poder hablar de ella. Según Nietzsche, esta explicación no toma en cuenta que si nuestro entendimiento no puede acceder al entendimiento y los fines de Dios, tampoco puede llegar a la conformación del entendimiento de Dios y atribuir a sus acciones un plan causal. Sólo juzgando superficialmente toda la humanidad nos parece regida por un instinto que la conduce con seguridad hacia un fin. Para nuestro filósofo, la humanidad no tiene en su conjunto 'ningún' fin, y tampoco tiene un instinto conductor seguro.³³ Antes bien, tanto las acciones de la humanidad como las del individuo se muestran pródigas. De ahí que cuanto más elevado es el tipo de un hombre tanto más aumenta la improbabilidad de que se logre.

Tampoco la voluntad de poder cae bajo el dominio de las llamadas leyes de la naturaleza. Estas leyes, desde la postura nietzscheana, no nos ayudan a explicar la realidad. Y en este punto, el filósofo pone en duda la misma eficacia de las leyes como factor de explicación. "Guardémonos de decir que hay leyes en la Naturaleza. No hay más que necesidades; no hay nadie que mande ni nadie que obedezca, nadie que enfrene."³⁴ No es válido pensar que hay fuerzas que obedecen a una ley, y que a consecuencia de su obediencia se presente siempre el mismo fenómeno. Las "cosas" no se comportan de una manera regular, no siguen una regla, ni una ley. Tampoco hay "cosas", las cosas son una ficción nuestra y de ninguna manera se conducen bajo la coacción de una necesidad en su sentido determinista. Sólo hay poderes en pugna y el hecho de que un fenómeno sea fuerte o débil no es consecuencia de la obediencia a una regla o de una coacción, sino a que todo poder produce en cada instante sus últimas

³⁰ Véase Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (303), p. 127.

³¹ Nietzsche, *La gaya ciencia*, (357), pp. 175-176.

³² *Ibid.*, (130), pp. 141-142.

³³ Véase Nietzsche, *Humano demasiado humano*, (33), p. 275.

³⁴ Nietzsche, *La gaya ciencia*, (109), pp. 101-102.

consecuencias, y precisamente en el hecho de que no hay un "poder hacer algo de otro modo" se basa la calculabilidad.

[...] La necesidad absoluta de que las cosas sucedan de modo igual en el camino del mundo como en todo lo demás no es un determinismo de lo que sucede, sino solamente una expresión del hecho de que lo imposible no es posible; que una fuerza determinada no puede ser otra cosa que precisamente esta fuerza determinada; que ésta no conduce, respecto de una cantidad de resistencia de fuerza, diversamente de como exige su propia dimensión: suceder y suceder necesariamente constituye una tautología.³⁵

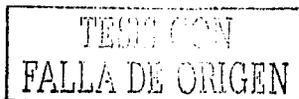
Desde el pensamiento de Nietzsche, las fuerzas no se reducen a leyes: éstas no obedecen a leyes, más bien, con las fuerzas nos encontramos ante una fijación absoluta de relaciones de poder, donde lo que es más fuerte se apodera de lo que es más débil en la medida en que lo más débil no pueda conservar su grado de autonomía. Y aquí no caben ni la piedad ni la conciliación, y mucho menos un respeto a las leyes, pues no se le puede pedir a una fuerza que deje de ejercerse como lo que es. Y si hablamos de sucesión, tampoco la sucesión invariable de ciertos fenómenos prueba una ley, sino que nos coloca ante una relación de poder entre dos o más fuerzas.³⁶ Se puede decir que, contrario al pensamiento causal de la metafísica que nos habla de "sucesión" de fenómenos, Nietzsche habla de una "...inserción de fenómenos unos dentro de otros, de un proceso en el cual los momentos que se suceden no se condicionan como causa y efecto."³⁷

Bajo el pensamiento de Nietzsche, la causalidad como explicación de la voluntad de poder queda descartada. Según él, como ya mencionamos en el apartado de la causalidad, en el caso de dos estados que se suceden el uno considerado como "causa" y el otro como "efecto", no se da ninguna influencia del primero sobre el segundo. En la voluntad de poder, más bien, estamos ante la lucha de dos elementos de poder desigual, donde lo esencial es que los factores que se encuentren en lucha salgan de ella con otras cantidades de poder. Bajo esta óptica, la voluntad de poder se constituye como factor de explicación, y ésta

³⁵ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (636), p. 243.

³⁶ Véase *Ibid.*, pp. 239-243.

³⁷ *Ibid.*, (628), p. 240. En este mismo apartado Nietzsche critica la separación que se hace entre acción y agente, entre el acontecimiento y el supuesto autor de éste, entre el proceso de lo que supuestamente no es proceso, sino cosa duradera, substancia, cosa, cuerpo, alma. Critica esta teoría que intenta conocer lo que sucede como desviación, como cambio de posición del "ser", de lo que perdura. La considera como una vieja mitología que fijó la creencia en la causa y el efecto.



es entendida como poder inscrito internamente en la fuerza, mientras que todos los movimientos, todos los fenómenos, todas las leyes, todas las supuestas leyes causales se deben entender como síntomas de esta voluntad.

Estamos ante una voluntad de poder como "... deseo insaciable de mostrar potencia, o empleo, ejercicio del poder, como instinto creador...",³⁸ para quien el crear, es "...considerado como elegir y ordenar lo elegido (en todo acto de voluntad esto es lo esencial)."³⁹ Cosa muy diferente a la tendencia metafísica que representa una tentativa de comprender lo que sucede en la naturaleza como una especie de desviación y de cambio de posición del "ser", de lo que perdura, tentativa que separa acción y agente que actúa, que separa el proceso de un algo que no es proceso: la cosa duradera, substancia, cuerpo, alma etc., y siempre en la ignorancia de las condiciones de la regularidad de la sucesión, que son en realidad una expresión figurada, no un hecho.⁴⁰

Podemos decir que, para Nietzsche, en los acontecimientos no hay leyes, no hay necesidad entendida como un determinismo, hay acción y resistencia: poder que en cada momento llega hasta donde puede, hasta el final de su poder, pues la voluntad de poder lejos de querer llegar a un fin ya dado suele manifestarse cuando hay resistencia: ella busca lo que fatalmente le resiste. Y aquí estamos hablando de un poder sin meta, sin objetivos, sin regularidad, sin justificación, en pocas palabras sin un fin dado que perseguir.

La voluntad de poder no va a ser definida desde las categorías de la metafísica: ésta tampoco se identifica con la voluntad entendida como facultad del alma en correspondencia con la psicología tradicional. Así en *El anticristo* nos dice que a la voluntad ya no se le debe entender como facultad. Para él: "La vieja palabra 'voluntad' sirve únicamente para designar una resultante, una especie de reacción individual que sigue necesariamente a una muchedumbre de estímulos en parte contradictorios, en parte concordantes: -la voluntad ya no 'actúa', ya no 'mueve'.⁴¹ Nietzsche, no entiende por voluntad de poder una voluntad vacía,

³⁸ *Ibid.*, (616), p. 237.

³⁹ *Ibid.*, (659), p. 250.

⁴⁰ Véase nota 28.

⁴¹ Nietzsche, *El anticristo*, (14), pp. 38-39.

indeterminada, que es pura disposición que en cada caso se llena con una apetencia concreta, voluntad que no considera un ¿hacia qué?, pues la voluntad de poder no es una voluntad que quiera el poder, como podría querer cualquier otra cosa, como se quiere algo que no se tiene, como podría querer la voluntad entendida como facultad. Más bien, en la voluntad de poder es el poder quien quiere, y aquí el poder no es una meta, un objetivo, un ideal, sino que el poder es lo que quiere, crece, conquista, crea, y ante todo valora. Como señala Deleuze,⁴² el poder es lo que quiere en la voluntad, pues el poder es el elemento genérico y diferencial en la voluntad. Por esto, el mismo poder no se mide por la representación: nunca es representado, ni interpretado o valorado, pues él es lo que interpreta, lo que valora, lo que quiere y crea. La fuerza es "lo" que puede, y ese "lo" se debe dejar indeterminado para que no se le oponga ninguna esencia, ni una rigidez determinada al poder mismo.⁴³

Preguntas tales como: ¿quién siente gozo? o ¿quién quiere el poder? son – para Nietzsche- absurdas, "...porque la criatura misma es voluntad de poderío y, por consiguiente sentimiento de gozo o de tristeza."⁴⁴ Y tanto fines como metas y sentidos son sólo modos de expresión y metamorfosis de una única voluntad que es inherente a todo lo que ocurre. Desde esta óptica la criatura tiene necesidad de contrastes, de resistencias y no de fines ya dados para medirse. Por eso, Nietzsche señala que para la fuerza es esencial una voluntad de violentar y defenderse de la violencia, y no simplemente la conservación de sí mismo, siendo el grado de resistencia el grado de superioridad.

2 La voluntad de poder como Interpretación: una alternativa no-metafísica

En el pensamiento de Nietzsche nos encontramos con una teoría hermenéutica, donde la voluntad de poder es considerada como interpretación en el sentido más radical, que cuestiona e invalida la idea de verdad como adecuación de la tradición metafísica. Su teoría parte de la afirmación

⁴² Véase Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*.

⁴³ Savater, *op. cit.*, p. 89.



fundamental de la inexistencia de los hechos. Para nuestro filósofo, "no hay hechos",⁴⁵ y el valor de un mundo no se encuentra en lo que se ha llamado verdad, se encuentra en nuestra interpretación, donde las interpretaciones son evaluaciones perspectivas en virtud de las cuales nos conservamos en la vida, pero como aumento de poder, pues la vida es voluntad de poder. Cuando nos habla de su obra menciona:

"Mis escritos afirman constantemente que el valor del mundo se encuentra en nuestra interpretación (que acaso en cualquier otro lugar son posibles otras interpretaciones distintas de las simplemente humanas); que las interpretaciones hasta ahora admitidas son evaluaciones perspectivas, en virtud de las cuales nos conservamos en la vida, o sea en la voluntad de poderío, en el aumento del poderío; que toda elevación del hombre lleva consigo la superación de interpretaciones más restringidas; que cada consecución de nueva fuerza y de extensión del poder abre nuestras perspectivas y significa creer en nuevos horizontes. El mundo que nos interesa es falso, esto es, no un hecho, sino una imaginación y un englobamiento de una escasa suma de observaciones; es fluido, como cosa que deviene como una falsedad que continuamente se desvía, que no se acerca nunca a la verdad, porque no hay 'verdad' ninguna."⁴⁶

El conocimiento interpretativo, que Nietzsche propone, deja el terreno tanto del conocimiento como adecuación, del conocimiento de la verdad *en sí*, como del de lo que conocimiento que supuestamente permanece en el cambio, para hablarnos de un conocimiento como creación, como ilusión que no hace a un lado el devenir, el cambio, la contradicción. Nietzsche, desde su comprensión de la voluntad de poder, aborda la antigua oposición de ser y devenir: señala la oposición irreconciliable que se da entre el conocimiento del ser, tal y como lo entendía la metafísica y el devenir. Para él, este tipo de conocimiento y el devenir se excluyen.

El carácter del mundo que está en su devenir no es 'formulable', es falso, se contradice. El conocimiento y el devenir se excluyen. Por consiguiente, es preciso que el 'conocimiento' sea

⁴⁴ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (690), p. 264.

⁴⁵ "¿Qué es lo que únicamente puede ser el conocimiento? 'Interpretación', oposición de un sentido, 'no explicación' (en la mayoría de los casos se trata de una nueva interpretación, de una interpretación vieja que se ha hecho incomprensible, y que ahora ya no es más que un signo). No hay hechos" (Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (601), p. 233).

⁴⁶ *Ibid.*, (613) p. 235. "La idea de 'verdad' es absurda. Todo el reino de la 'verdad' y de la 'falsedad' se refiere solamente a relaciones entre criaturas, no al 'en sí'... No hay 'esencia en sí' (las relaciones constituyen precisamente la esencia), como no puede haber un 'conocimiento en sí'." (*Ibid.*, (622), p. 239).

otra cosa; es preciso que una voluntad de hacer conocible preceda: una especie de devenir debe crear la ilusión del ser.⁴⁷

Y más adelante añade:

El conocimiento en sí es imposible en el devenir; ¿entonces cómo es posible el conocimiento? Como error sobre sí mismo, como voluntad de poderlo, como voluntad de ilusión.⁴⁸

Ante el problema que se da entre el ser y el devenir Nietzsche opta por afirmar el devenir y de este modo invalida las pretensiones del conocimiento metafísico, donde el devenir se explica desde lo inmóvil, donde lo supra-sensible. Su pensamiento intenta una solución no-metafísica a la oposición entre ser y devenir, entre conocimiento del ser y devenir, a través de un conocimiento que sólo será posible como error, como ilusión. Parte de un nuevo planteamiento, de una voluntad de poder que en el ejercicio de interpretar falsifica, pero que, mediante esta falsificación, "conserva un mundo de ser," imprime al devenir el carácter de ser para conservar un mundo de duración en el cual nos podamos manejar.

El imprimir al devenir el carácter de ser es la más alta voluntad de poderlo. Se realiza una doble falsificación: una que parte de los sentidos, y la otra del espíritu, para conservar un mundo del ser, de la duración, de la equivalencia, etcétera.⁴⁹

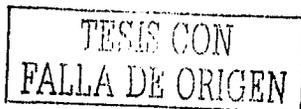
Podemos decir que Nietzsche, ante la intelección categorial del ser de la tradición metafísica, inaugura una manera nueva de pensar, donde el "ser" ya no se piensa en contraposición del devenir, como lo opuesto a éste, ya no se piensa como ser, sino como apariencia de ser, como ficción al servicio de un tipo de vida, donde este ser-apariencia es producto, creación de una voluntad de poder que en su interpretar imprime al devenir, al constante movimiento, a la multiplicidad irreductible en movimiento el carácter de ser.

Este "imprimir al devenir el carácter de ser", propio de la voluntad de poder, tiene en el pensamiento de Nietzsche una importancia fundamental, ya que nos acerca a la falsificación como el carácter básico de la existencia, y nos aleja de la

⁴⁷ *Ibid.*, (516), p. 201.

⁴⁸ *Ibid.*, (614), p. 235.

⁴⁹ *Ibid.*, (614), p. 235.



comprensión de la voluntad de poder como principio metafísico, como principio que nos conduce a la verdad *en sí*. Desde el planteamiento nietzscheano la verdad se entiende desde otras instancias, ya que para él la verdad significa querer hacer pensable todo ser, pero en ningún caso salir de la ficción. Y con esto, se desliga de una pretensión de verdad absoluta, fundada y válida para todos. Desde su óptica, como ya he mencionado, la misma lógica, que pretende manejar cosas estables, es desmitificada: ésta no tiene ninguna fuerza de demostración respecto de la realidad. Desde el pensar lógico se da una impostura, ya que el mismo pensar lo que "es" sólo forma parte de nuestra óptica, de la óptica de un "yo" supuestamente no tocado por el devenir, ni por la evolución.⁵⁰ Nietzsche está en contra de la fabricación de la realidad a la medida del *logos*, donde las exigencias ideales fundadas en principios unitarios predominan sobre la pluralidad de la realidad, pues su pensamiento también pretende abrir nuevos horizontes, abrimos hacia una pluralidad de interpretaciones, revalorizando lo próximo, lo sensible, hecho a un lado por la metafísica.

Nietzsche no nos va hablar del ser en cuanto *ser*, no entiende al *ser* como devenir, no parte del *ser* como devenir, parte simplemente del devenir que aparenta, que crea la ilusión de *ser*, y que se le puede dar el carácter de *ser*, pero sólo a través de una falsificación en vistas a un manejo de lo existente. Para él: "El imprimir al devenir el carácter de ser es la más alta voluntad de poderío,"⁵¹ donde este imprimir al devenir el carácter de *ser* es resultado de una creación, y será siempre una falsificación de la cual no se puede salir. No se puede hablar del *ser* partiendo de la voluntad de poder, ni de una voluntad de poder como ser, pues la voluntad de poder sólo nos *da la apariencia de ser*, mas no el *ser*. Por eso, el imprimir al devenir el carácter de ser será la suprema voluntad de poder, voluntad de poder que nos coloca ante una nueva manera de entender la "verdad": la

⁵⁰ Véase Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (516), p. 200. "El continuo devenir no nos permite hablar de individuos, etcétera; el número de los seres cambia constantemente. No sabríamos nada del tiempo ni del movimiento si no creyéramos ver, por un error grosero, cosas inmóviles al lado de cosas que se mueven. [...] Un mundo en devenir no podría ser comprendido en el sentido estricto de la palabra; sólo en cuanto el intelecto que comprende y que conoce encuentra un mundo previamente creado por un procedimiento grosero, construido de meras apariencias; sólo en cuanto este género de apariencias ha recibido la vida, sólo en tanto, hay algo como conocimiento; es decir, un medir los antiguos errores unos con otros." (*Ibid.*, (519), p. 201).

⁵¹ *Ibid.*, p. 235.

"verdad": la verdad como dominio del mundo, como un tipo de error sin el cual no puede vivir una especie de seres vivos.

Al afirmar que el conocimiento y el devenir se excluyen y que el devenir crea la ilusión de ser, el pensamiento de nuestro filósofo no sólo cierra las puertas a todo conocimiento del ser, sino que descalifica la idea metafísica de ser, al entender el ser como ilusión. La misma idea nietzscheana de devenir se separa de los intentos de la metafísica de darle la categoría de ser al devenir, o hablar de seres que se realizan en un devenir, ya que el devenir no es un ser, y tampoco se entiende como un devenir de "algo". El mundo, para nuestro filósofo, no consta de "cosas"⁵² en movimiento, sino que el mundo es pensado como marea vital en donde no hay nada permanente. Habla de un devenir que nos da la apariencia de ser, mas no de un devenir de "un algo", pues no existe un "algo" inserto en un devenir que se mantenga en su identidad, o con cierta identidad y, que como tal, devenga conforme a un plan dado en su esencia. No hay unidades últimas inmutables, no hay ni átomos ni mónadas en estas unidades: el ser, la unidad del ser fue introducido por nosotros por razones prácticas, útiles o de perspectiva, "...la 'unidad', no se encuentra de ningún modo en la naturaleza del devenir."⁵³ Estamos ante entidades siempre complejas, siempre en devenir que tienen una vida de duración relativa. Más bien, nos encontramos ante: "El devenir considerado como invención, como negación de sí mismo, como superación de sí mismo; no hay sujeto, sino acción, supuestos sentados por la facultad creadora."⁵⁴

Para Nietzsche no hay en absoluto cosas, la creencia en la cosa es sólo una ilusión hecha posible por la vida.⁵⁵ No es posible hablar de objeto ni de sujeto de la experiencia como en la teoría de Kant donde la objetividad es pensada categorialmente y el sujeto de un modo trascendental. Desde la óptica nietzscheana, el intelecto es un falsificador: el hombre inventa el engaño de las cosas, de las categorías con las que cree acceder a la realidad; el mismo hombre,

⁵² Hay que recordar que: "...la 'coseidad' es algo añadido por nosotros, por necesidades lógicas, es decir, con fines de designación, de comprensión (para la unión de aquella pluralidad de relaciones, propiedades, actividades)." (*Ibid.*, (556), p. 215).

⁵³ *Ibid.*, (712), p. 271.

⁵⁴ *Ibid.*, (614), p. 235.

⁵⁵ Véase Fink, *op. cit.*, p.195.

el mismo sujeto es una ficción, y lo que crea la ficción es la vida misma, es la voluntad de poder y no es una realidad que se pueda llamar última.

Fink en su interpretación de Nietzsche nos habla de una ontología negativa de la cosa, donde no sólo se afirman la falsedad de los conceptos de las cosas, sino que se llega a negar la realidad de la cosa en cuanto tal, pues para él, en el pensamiento de Nietzsche se da una opción apasionada en favor del devenir, del movimiento.⁵⁶ Pero el hablar de una ontología negativa, como lo hace Fink, no nos debe impedir ver que aunque la cosa es negada como verdadera, a su vez es afirmada como ficción sin recurrir a ningún principio ontológico-metafísico. Según Fink la coseidad de la cosa como cambio, como devenir, y la nada se encuentran alojadas en el ser no como límite de éste, sino como movimiento del límite, como diferencia que divide la vida, que niega de nuevo los límites y los pone en movimiento. Y aquí la voluntad de poder es el ser y es la nada, la alianza originaria del movimiento, sin que esto implique interpretar la realidad en términos de opuestos excluyentes establecidos por la metafísica.

El movimiento del mundo no persigue ninguna meta, el mismo devenir debe ser explicado sin recurrir a ninguna instancia metafísico-teleológica. El devenir no se puede entender a partir de un ser que se va haciendo a sí mismo, y que, como tal, va adquiriendo más valor, mayor jerarquía ontológica, ya que no hay parámetros desde los cuales se pueda medir, no existe una realidad supra-sensible, perfecta, inmóvil desde la cual se valore lo que se encuentra en devenir. Al devenir no se le puede entender desde ningún tipo de planteamiento teleológico-metafísico, pues como menciona Nietzsche:

El devenir no tiene ninguna meta, no desagua en un 'ser'. [...] El devenir tiene en todo momento igual valor: la suma de su valor queda siempre igual; en otros términos: el devenir no tiene ningún valor, porque falta una cosa con la cual se pudiera medir y en relación a la cual la palabra 'valor' tenga sentido. El valor complejo del mundo no es valorable.⁵⁷

Para nuestro filósofo, en el inicio del conocimiento metafísico está la mentira, la falsificación de la interpretación lógica-categorial que cree acceder a la verdad de

⁵⁶ *Ibidem.*

⁵⁷ *Ibid.*, (705), p. 270.

la realidad, una interpretación que no toma en cuenta que las categorías empleadas por el intelecto representan interpretaciones antropomórficas, de las cuales no se puede salir y que no tienen validez objetiva: son ficciones. Para Nietzsche, nosotros falsificamos la realidad por motivos existenciales. En la imposibilidad de vivir en este agitado devenir falsificamos la realidad, y la falsificación que hacemos no responde sólo a una necesidad biológica, sino que también a una necesidad vital que impregna todos los ámbitos de la existencia.

Hay en nosotros una facultad ordenadora, simplificadora, que falsea y separa artificialmente. 'Verdad' es la voluntad de hacerse dueño de la multiplicidad de las sensaciones –seriar los fenómenos sobre determinadas categorías–. En esto partimos de la creencia de que las cosas tienen un 'en sí' (tenemos a los fenómenos por reales).⁵⁸

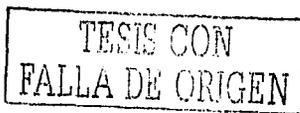
Lo que llamamos naturaleza es realmente el mundo como error, pues el mundo conocido no es un mundo objetivo, sino un mundo que responde a nuestras necesidades vitales. Las categorías de la razón como todos nuestros conceptos, sirven de base para seriar los fenómenos y se encuentran al servicio de una necesidad, que no es la de llevarnos a la verdad, sino de identificar las cosas para manejarlas. "Nuestras necesidades han precisado de tal modo nuestros sentidos, que el mismo mundo de las apariencias reaparece siempre y toma así la apariencia de la realidad."⁵⁹

Nietzsche va a entender el conocimiento a partir de otras instancias diferentes a las defendidas por la metafísica. Para él, el conocimiento se asienta en una creencia, en la creencia en el ser: "...si suponemos que todo es devenir, el conocimiento sólo es posible a base de la creencia en el ser."⁶⁰ Partiendo de la existencia del devenir, el conocimiento solamente será posible como creencia, como creencia en el ser, como creencia en esa ilusión creada. La voluntad de poder como interpretación es la que permite esta ilusión, la que imprime al devenir el carácter de ser, la que nos acerca a un mundo de "ser".

⁵⁸ *Ibid.*, (516), pp. 200-201.

⁵⁹ *Ibid.*, (520), p. 202.

⁶⁰ *Ibid.*, (517), p. 201.



Con la voluntad de poder como interpretación queda asentado el carácter hermenéutico del ser, pues esta voluntad nos coloca ante una pluralidad de interpretaciones que buscan superarse unas a otras, sin seguir ningún plan ya dado, ya que fuera de las múltiples perspectivas no se da ningún "ser: debido al carácter móvil y azaroso de toda realidad, no podemos hablar de imperecederos, de absolutos, ni siquiera en los terrenos del bien y del mal.⁶¹

La voluntad de poder, tal y como la entiende Nietzsche, entra en el terreno de la interpretación y deja de considerar la instancia metafísica, del mundo "en sí", de la verdad en sí. Partiendo del ejercicio interpretativo, de esta voluntad, resulta absurdo querer alcanzar un "en sí". Para nuestro filósofo, quien interpreta son nuestros afectos, de tal manera que, no se debe preguntar ¿quién interpreta? Puesto que, el interpretar mismo, como una forma de voluntad de poder, tiene existencia, no como "ser", no como un "yo", sino como un proceso en devenir, como un afecto.⁶² Conocer significa interpretar, crear desde lo que somos, desde nuestros afectos, siendo la voluntad de poder la forma primitiva de pasión:

"Mi teoría sería ésta: que la voluntad de poderío es la forma primitiva de pasión, y todas las otras pasiones son solamente configuraciones de aquélla."⁶³

Nietzsche también problematiza, desde la voluntad de poder, desde su concepción de devenir, la idea de realidad inseparable de la verdad que maneja el pensamiento metafísico. Para él lo que llamamos realidad es el resultado de una construcción, de una ficción, de una interpretación por parte de la voluntad de poder.⁶⁴ Nuestro conocimiento falsea la realidad, pues lo que llamamos "cosa", lo que llamamos "sustancia" es una ficción, un producto de la voluntad de poder, que como conocimiento violenta la realidad, somete al devenir y lo convierte en concepto; pero, como olvida este acto violento, cree aprehender lo real en conceptos. El hombre cree en el "ente", pero éste es creación suya.

⁶¹ "Un bien y un mal que fuesen imperecederos –no existen! Por sí mismos deben una y otra vez superarse a sí mismos." (Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 172).

⁶² "No se puede preguntar: ¿quién interpreta, pues?, sino que el interpretar mismo, como una forma de la voluntad de poderío, tiene existencia (pero no como un 'ser', sino como un proceso, como un devenir) en cuanto afecto." (Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (554), p. 215).

⁶³ *Ibid.*, (685), p. 262.

⁶⁴ Nietzsche no evade el problema de la realidad, se lo plantea sin recurrir a la metafísica. Recurre a la metáfora, a la ficción; la misma voluntad de poder es pensada por él como hipótesis. No sostiene la correspondencia de la realidad con el conocimiento, la realidad es pensada en términos de creación, como ficción creadora.

El mundo de los 'fenómenos' es el mundo preparado que hace sobre nosotros la impresión de la realidad. La 'realidad' reside en el retorno continuo de las cosas parecidas, conocidas semejantes; en el carácter lógico de ésta, en la creencia de que aquí podemos calcular y determinar.⁶⁵

Para el pensamiento de Nietzsche, no nos encontramos ante un *ser en sí*, ni ante un criterio de realidad, sino ante criterios de los grados de apariencia medidos por la fuerza que nosotros damos a una apariencia, donde está presente una lucha por el dominio. La voluntad de poder permea todo lo existente (todo sentido es voluntad de poder), hasta entre las mismas imágenes y percepciones se da una lucha por el dominio y la imagen vencida es sólo rechazada, subordinada, mas no aniquilada.⁶⁶ Bajo el pensamiento nietzscheano, no se da una reducción de los símbolos a lo "real", ya que, para él, lo que llamamos real es una ficción anquilosada. Más bien, se da una elevación de lo real al nivel libre y móvil de los símbolos.⁶⁷

En un mundo que está en su devenir, la 'realidad' no es más que una simplificación, en vista de un fin práctico, o una ilusión fundada en órganos groseros, o una desviación en la marcha del devenir.⁶⁸

Con la voluntad de poder como interpretación nos encontramos ante una alternativa no-metafísica de entender la realidad, ante una "ficción" (simulacro para Savater), pues mientras que la metafísica se mueve con teorías, con principios supra-sensibles, con fundamentaciones, con refutaciones etc., la "ficción" se encuentra ligada a un fin práctico, provoca un aumento de fuerza.⁶⁹ Con la idea de fuerza lo que Nietzsche propone es el enigma de la fuerza, la falsedad como la clave misma del enigma, donde todos los cuerpos, toda la realidad existente son combinaciones de fuerzas en tensión, donde unas dominan y otras son dominadas, siendo imposible una fuerza sin adversarios, sin tensión y resistencia ya que:

⁶⁵ *Ibid.*, (566), p. 218.

⁶⁶ Véase *Ibid.*, (585), p. 230.

⁶⁷ Vattimo, *op. cit.*, p. 286.

⁶⁸ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (577), p. 222.

⁶⁹ Véase Savater, *op. cit.*

[...] el querer devenir más fuerte partiendo de cualquier centro de fuerza, es la única realidad: no conservación de sí mismos, sino voluntad de apropiarse, de adueñarse, de ser más, de hacerse más fuerte.⁷⁰

Su idea de realidad nos coloca ante fuerzas desiguales y diferentes, que mantienen una irreducible pluralidad, que nunca llegan a una homogeneización de los elementos, a una homogeneización presupuesta de la metafísica, pues, tanto en la metafísica como en las ciencias se parte de una homogeneización previa de los elementos. Dichas disciplinas buscan la igualación, la indiferenciación, cosa muy diferente a las fuerzas en la voluntad de poder que se mantienen diferenciadas y plurales.⁷¹ Para Nietzsche, los metafísicos han ido borrando poco a poco toda manifestación de pluralidad. En el caso de las pasiones: "...han hecho consistir la realidad en la negación de los deseos y de las pasiones (es decir, precisamente en la nada)."⁷² Han odiado lo irracional, lo arbitrario, lo contingente, pues mostraba pluralidad; han negado estos elementos en el *ser en sí* al que concibieron como racional, uno e inmutable. Los metafísicos han hecho todo esto, por temor al cambio, a diferencia de los seres robustos, rebosantes de fuerza que consideran el cambio como estimulante; que ven con gusto a las pasiones, a lo irracional, a la muerte con todo y sus peligros y contrastes.

El conocimiento nuevo, que Nietzsche propone, se abre ante la pluralidad de interpretaciones, se encuentra ligado a la vida que se despliega ante un horizonte múltiple, más allá de fijaciones y explicaciones metafísicas, ya que la vida misma es voluntad de poder⁷³ donde el mismo sentimiento máximo de poder, el querer ser cada vez más, constituye una manifestación de la vida. Estamos ante una interpretación de las fuerzas, pues la voluntad de poder se expresa en la interpretación, en el modo de utilizar la fuerza, en la transformación de la energía

⁷⁰ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (686), p. 263.

⁷¹ Con las fuerzas, estamos ante una determinación cuantitativa que no anula las diferencias, ya que siempre hay una diferencia de cantidad, siendo la cualidad lo que hay de inigualable en la cantidad, de no anulable. "Parece ser que el conjunto de las fuerzas hasta en las cosas más pequeñas forman siempre nuevas cualidades: de suerte que no puede haber nunca dos combinaciones de fuerzas exactamente iguales. ¿Podrá haber en un sistema de fuerzas dos cosas, por ejemplo, dos hojas iguales? Lo dudo: habría que suponer que habían tenido un origen exactamente igual, y al mismo tiempo tendríamos que suponer que desde toda eternidad había habido algo igual, a pesar de todas las variaciones de conjunto, y de la creación de nuevas cualidades, suposición inadmisibles." (Nietzsche, *Tratados filosóficos*, (1), p. 294).

⁷² Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (573), p. 220.

⁷³ Véase *Ibid.*, (686), p. 263.

en vida y en el vivir "elevado a la suprema potencia", donde la misma cantidad de energía significa cosas distintas en los diversos grados de la evolución.⁷⁴

El conocimiento postulado por Nietzsche sólo es posible como interpretación, como error sobre sí mismo, como voluntad de ilusión, en suma: como voluntad de poder, siendo la interpretación un tipo de conocimiento que no se queda en los límites del ideal especulativo, sino que nos acerca a un conocimiento que obra, y que intenta adquirir dominio sobre las cosas. Aquí las evaluaciones de los hombres llevan consigo un aumento de poderío, donde la superación de interpretaciones más restringidas y la consecución de nuevas fuerzas de extensión del poder nos abren múltiples perspectivas y horizontes.

Nietzsche señala que el trabajo de los hombres debe dirigirse a interpretar; para él, su habilidad práctica y teórica se debe dirigir a dicha tarea de disponer los acontecimientos. Todo esto sin que esta destreza de la sabiduría humana se deba atribuir a otro ser, a otra instancia superior, a un absoluto, a una moral, a una instancia trascendente: a un Dios. Antes bien, desde su planteamiento vivir es evaluar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer-ser-diferente; es interpretar siempre desde uno mismo, permanecer en la inmanencia.

La voluntad de poder es esencialmente creadora, donadora de sentido y de valor. No busca el poder, sino da el poder, siendo el poder en la voluntad algo inexpresable, algo móvil, variable, plástico. Detrás de todo conocimiento y de toda acción se esconde una voluntad interpretadora, dadora de sentido, creadora, pues la voluntad de poder entendida como interpretación hace de la interpretación el fenómeno básico. Y aquí podríamos decir que la ontología pasa a ser una hermenéutica, un tipo de hermenéutica que renuncia a la perspectiva normativa dada y se convierte en fenomenología de la interpretación, cuyo objetivo consiste en descubrir lo que nos acontece cuando interpretamos, descubrir lo que somos, en sentido de fuerza, cuando interpretamos.

⁷⁴La misma noción de fuerza no explica la voluntad de poder, pues la fuerza sólo es inteligible en su conexión con construcciones especulativas cuyos orígenes trascienden el plan de los datos empíricos de la naturaleza. El pensamiento filosófico de Nietzsche, más bien, elucida el sentido de la fuerza, tal como se manifiesta en los eventos de la realidad natural, y no a la inversa. (Véase *Ibid.*, (636), p. 243).

Nietzsche pretende eliminar el dogmatismo en los valores, no se fija en el acto aislado de valorar, sino en las orientaciones fundamentales previas que anteceden a todos los actos particulares de valoración, a la fuerza previa. Este "a priori" de toda valoración que él analiza no es, a decir de Fink, de ninguna manera un saber axiológico fijo e innato, sino que éste tiene su historia.⁷⁵ Todo esto sin que, con esta historización, esta movilidad de los valores, estamos ante un relativismo o un subjetivismo baratos, ya que por detrás de toda valoración se encuentra un tipo de existencia con un nivel determinado de fuerzas instintivas, de estados fisiológicos. En toda valoración hay una olvidada proyección de la existencia, un sistema de valores encubiertos, un olvido de instintos que dominan la vida. Y esta proyección olvidada que, por otra parte nos descubre la genealogía, se encuentra en la base de todos los sistemas de valores. Podemos decir que detrás de todas las valoraciones se encuentra la vida, una vida que interpreta, una voluntad de poder como tendencia básica de movilidad de todo existente. Nuestras interpretaciones son síntoma de nuestro estado corporal, de nuestro estado fisiológico. "La explicación misma es un síntoma de determinado estado fisiológico y también de un determinado nivel de los juicios dominantes: ¿quién interpreta? Nuestros afectos."⁷⁶

El concepto de voluntad de poder es la auténtica idea donde culmina el pensamiento del "Ser", pero entendido como ser-interpretado, ya que el interpretar mismo, como una forma de la voluntad de poder, tiene existencia, no como un 'ser', sino en cuanto afecto, en cuanto *pathos*, siendo que la interpretación entendida como *pathos* no atiende al ser en cuanto ser como lo entiende la metafísica, sino que, más bien se refiere a un medio para adquirir dominio sobre las cosas, donde el mismo "espíritu" será un medio, un instrumento al servicio de la vida superior.

Como señala Fink, la voluntad de poder es la esencia de todo lo que existe, pero aquí la esencia no se entiende de ninguna manera como lo que permanece, como lo estable de las cosas: "Significa, más bien, 'esenciar' en el sentido verbal,

⁷⁵ Fink, *op. cit.*, p.144.

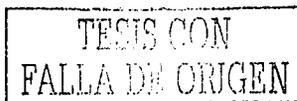
⁷⁶ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (254), p. 112.

significa la *movilidad* de lo existente",⁷⁷ de todo lo existente inmerso en el tiempo, que viene y que va, que asciende y desciende. Nietzsche considera a la voluntad de poder como el modo de movilidad de todo lo existente, como la "esencia" de toda la historia pasada y futura del hombre, de la vida, que se encuentra en la base de todas las formas de la existencia tanto reactivas como activas, cosa que no significa entender a la voluntad de poder como un concepto ontológico-metafísico, puesto que en el pensamiento de Nietzsche la esencia no es un concepto, sino una tendencia básica. La voluntad de poder permite la conexión unitaria de la experiencia, es la fuerza que actúa unificando el caos⁷⁸ del devenir. Con ella surge una cierta apariencia de unidad. Y aunque aquí se sigue hablando de una unificación, ésta es del todo diferente a la unificación que realiza la metafísica, al ser el conocimiento y al ser tal unificación una mera ficción útil para la vida, unificación siempre móvil que no pretende una homogeneización, ni un conservarse, sino incrementar su poder.

¿Pero, cómo se puede considerar todo intento de pensar la conexión unificante y significativa del mundo experimentado, como unidad de sentido, sin recurrir a algún planteamiento metafísico? La unificación que Nietzsche pretende no recurre a la metafísica, ya que la posible unidad que puede dar la voluntad de poder como voluntad que quiere el crecimiento, como fuerza que quiere adueñarse de tal o cual cosa, es una "unidad" siempre en movimiento, producto de una ficción, producto de las fuerzas, ya que no se le puede pedir a una fuerza que no se ejerza como tal. La voluntad de poder, que es afirmación y creación, siempre está ligada a una vida que experimenta, a fuerzas siempre desiguales que se resisten unas a otras y que no obedecen a un ordenamiento metafísico ya dado. Dicha unificación dista mucho de una ordenación metafísica donde el todo se subordina a principios supra-sensibles, meta-físicos (absolutos, incondicionados, trascendentes) dados desde la trascendencia.

⁷⁷ Fink, *op. cit.*, p. 99.

⁷⁸ Nietzsche no entiende la palabra caos en su originario sentido griego, sino en su sentido moderno. No la entiende como el abrirse de un abismo, en la dirección de lo abierto que se despliega incondicionalmente, sin fondo, sin punto de apoyo. Kant llega a hablar de un caos de sensaciones aludiendo a la mezcla de sensaciones que nos apremia y nos revuelve. Para Nietzsche el caos no expresa un desorden cualquiera en el campo de lo sensible, sino que caos es el nombre para la vida en cuanto vida corporal, alude a aquello que impulsa fluye y se mueve y cuyo orden está oculto. Se refiere al ocultamiento de la indómita riqueza del devenir y fluir del mundo en su totalidad, que sobrepaja de modo inagotable, que se crea y se destruye a sí mismo. (Véase Heidegger, *op. cit.*, I, pp. 451-457).



Podemos decir que Nietzsche se aparta de la tradición metafísica, pues pasa de pensar lo que existe dentro del mundo, a pensar el mundo envolvente, integrador. La voluntad de poder vista como interpretación hace de la interpretación el fenómeno básico; deja las instancias ontológico-metafísicas para dar lugar a una hermenéutica siempre en movimiento, siempre plural sin determinaciones fijas y absolutas. El "poder" en la voluntad de poder no es una determinación metafísica, más bien, con el poder estamos ante una noción "asustancial" y ateleológica", ante una instancia dinámica. Aquí, la vida misma, que es voluntad de poder, se convierte en un canon de la ontología, la vida entendida como "enigma" donde los esquemas prefijados no son válidos, ya que se nutre de una vida siempre en crecimiento y su visión del "ser", su "ontología" es siempre falsificadora.

Con la postura de Nietzsche se puede hablar de una "ontología ilusoria" de un formalismo puro o de una trascendencia pura sin sujeto (pues aquí el sujeto como centro de la metafísica se disuelve), desde donde se superarían los conceptos metafísicos de "realidad" y "verdad", conceptos que se vuelven ficciones, creaciones de conjuntos de fuerzas diferenciadas. O se puede decir con Vaihinger, quien ve en el pensamiento de Nietzsche los inicios de una metafísica del *como-sí*, en donde se hablan de ficciones útiles surgidas de las necesidades y de un conocimiento como función vital. Pero nunca se puede hablar de una ontología que considere al ser en cuanto ser, pues aquí el "ser" es pensado bajo otros términos, como ilusión falsificadora, como puesto por la voluntad de poder, que imprime, que crea en el devenir la "ilusión" del ser.

3 Voluntad de poder y genealogía: La voluntad de poder como *pathos*

Después de considerar el proceso de desenmascaramiento que Nietzsche realiza, con su método genealógico, al pensamiento metafísico, surge la interrogante, si el método genealógico podría ser aplicado a la noción de voluntad de poder. Preguntas como: ¿cuál es la procedencia de la idea de voluntad de poder?, ¿la voluntad de poder podría ser tomada como principio del ser a la manera de la metafísica o si por lo contrario esta voluntad de poder representa

una salida no metafísica en la comprensión del mundo?, son cuestiones que deben ser atendidas.

En un primer momento, podemos decir que, en la obra de Nietzsche no se hace mención al proceso por el cual se llega a esta idea básica de voluntad de poder, ni encontramos una investigación ontológica directa que demuestre que la voluntad de poder es la esencia, en el sentido metafísico, de todas las cosas. Más bien, nos percatamos que la experiencia nietzscheana más propia de lo existente no se esclarece mediante conceptos utilizados por la metafísica. Su pensamiento no intenta una fundamentación de tipo metafísico. Nietzsche renuncia a la fundamentación metafísica de sus ideas esenciales tanto de voluntad de poder como del eterno retorno: éstas más bien son sus intuiciones esenciales. Él mismo nos dice que: "La voluntad de poderío es el último hecho al cual llegamos a descender en profundidad."⁷⁹ Es la intuición que brota de un estar abierto a la vida, que construye y destruye. Y es esta apertura a la vida y a todas sus manifestaciones lo que lo llevan a decir en su *Zaratustra* : "En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor."⁸⁰ La voluntad de poder se encuentra en todos los fenómenos, en todo lo existente. La misma vida es voluntad de poder:

Desde el pensamiento nietzscheano la voluntad de poder se encuentra en todo lo existente: la vida misma es voluntad de poder, sin que esto quiera decir que la voluntad de poder se entienda en términos de principio de toda realidad, de fundamento de todo ser, cosa propia de la metafísica. Más bien, a lo largo de su obra, cuando se ve en la necesidad de dar una explicación más amplia de la voluntad de poder, nos habla, no sin cierta ambigüedad, desde el terreno de la suposición,⁸¹ como si se tratase de una hipótesis.

⁷⁹ Póstumos, 40, 60, citados por Colli, en *Introducción a Nietzsche*, p. 108.

⁸⁰ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 171.

⁸¹ "Suponiendo, finalmente, que se consiguiese explicar nuestra vida instintiva entera como la aplicación y ramificación de una única forma básica de voluntad, -a saber, de la voluntad de poder, como dice mi tesis-; suponiendo que fuera posible reducir todas las funciones orgánicas a esa voluntad de poder [...] entonces habríamos adquirido el derecho a definir inequívocamente toda fuerza agente como: *voluntad de poder*. El mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su 'carácter inteligible', -sería cabalmente 'voluntad de poder' y nada más que eso." (Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (36), p. 62).

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

La vida como la forma de ser conocida por nosotros es, específicamente, una voluntad de acumular fuerzas; todos los procesos de la vida tienen aquí su palanca: nada quiere conservarse, todo debe ser sumado y acumulado.

La vida, como caso particular (la hipótesis que parte de aquí y llega al carácter general de la existencia), tiende a un sentimiento máximo de poderlo; el esfuerzo no es otra cosa que un esfuerzo hacia el poder; esta voluntad es la más íntima y la más inferior.⁸²

Por otra parte, si nos referimos al conocimiento de la voluntad de poder, aunque ésta se encuentre en todos los fenómenos, la voluntad de poder no puede ser comprendida y explicada desde el análisis de su procedencia, no se puede hacer una genealogía de esta noción. Al conocimiento de esta voluntad no se llega a través de una genealogía, no sólo porque, para Nietzsche, el conocimiento de la verdad nos está vedado, sino principalmente porque en nuestro mismo conocimiento actúa ya la voluntad de poder. Bajo la concepción nietzscheana la voluntad de poder es la que moldea todo posible conocimiento, de tal manera que no puede ser aprehendida por lo moldeado por ella misma, por el conocimiento que ella misma crea. Nuestros órganos de conocimiento se encuentran ya moldeados por la voluntad de poder: la voluntad de poder es ella misma interpretación.

A la voluntad de poder no se llega a través de un conocimiento, sino que a través de ella se hace, se crea toda realidad, todo posible conocimiento, toda interpretación posible. "La voluntad de poderío no es un ser, no es un devenir, sino un *'pathos'*; es el hecho elemental, del cual resulta precisamente un devenir, un obrar..."⁸³ Desde su pensamiento, la voluntad de poder constituye la base de una interpretación crítica de los fenómenos. Con ella estamos ante un presupuesto, una posición que no precisa de una fundamentación o valoración de orden metafísico, ya que la voluntad de poder valora, pero ella misma no es objeto de valoración; a ella no se le juzga, es ella quien juzga; no se le elige, sino que es ella quien elige. Estamos ante un *'pathos'*, ante la forma primitiva de pasión, configuradora de toda otra pasión, que se aleja de toda posible representación, y más bien posibilita la representación.

⁸² Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (686), p. 263.

Pero hay que añadir que, aunque la voluntad de poder valora, aunque crea valores, no se queda encerrada en tales valores, pues para ella no hay valores absolutos, suprasensibles, no hay valores trascendentes, ya que la misma vida, desde ella misma, desde su inmanencia, es quien interpreta. No podemos hablar de jerarquías axiológicas fijas, trascendentes, dado que la vida, como voluntad de poder, es continua y necesaria superación de sí misma, donde todo lo que crece ansía ser superado. Y aquí la vida desde su movilidad propia supera toda fetichización, toda definición metafísica de esencia, de sustancia, de deber ser, de valor absoluto. Parecería que con la voluntad de poder estamos ante un "a priori" desde el cual se valora, un "a priori" que se encuentra siempre haciéndose y transformándose como la propia vida: ante un a priori, no-dado, nunca fijo, sino resultado de múltiples movimientos y ajustes.

No podemos estar de acuerdo con la postura que afirma que Nietzsche piensa y define las cosas como valor, e interpreta al ser preponderantemente como valor,⁸⁴ pues para él no hay valores en sí: siempre son valores para alguien, resultado de interpretaciones perspectivistas que se superan las unas a las otras. El mismo "ser" es concebido, por él, como creación, como ficción, y es en la creación misma donde se encuentra el valor. En su pensamiento el valor es resultado de una interpretación, de una creación en continua superación de sí, no es algo que se encuentre en el terreno de lo imperecedero, de lo absoluto. El valor no es pensado como categoría metafísico-ontológica: "lo absoluto carece de método para examinar el valor de esos valores."⁸⁵ Y con respecto a los valores morales de la metafísica, que se pretenden absolutos, menciona:

⁸³ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (632), p. 242.

⁸⁴ La interpretación de Heidegger y Jaspers sobre Nietzsche se da desde el punto de vista del ser, interpretaciones ontológicas distintas. Ambos conciben al ser como trascendencia, como acontecimiento. Para Heidegger el eterno retorno no es una tesis metafísica (descripción del ser) que se contraponga a otras, sino un evento dentro de la historia del ser en la época moderna, caracterizada por el triunfo de subjetivismo y el voluntarismo. Aunque para él el eterno retorno no es una estructura del ser, sino sólo la falta de fondo ontológico (*Boden*), de sentido del mundo técnico-metafísico, continúa siendo un modo de ser de la totalidad del ente en la época de la reducción de toda la subjetividad. Heidegger le quita a la doctrina del eterno retorno el valor que Nietzsche quiso imprimirle: al ontologizar el pensamiento de Nietzsche lo coloca como el último avatar de la crítica de la metafísica. Heidegger no se da cuenta que el pensamiento de Nietzsche no responde a las preguntas tradicionales de la metafísica occidental. No atiende a las preguntas metafísicas que inquieran sobre el ente en cuanto tal, sobre su estructura, que se preguntan por el ente supremo. No atiende a las cuestiones metafísicas que han contrapuesto el ser y la nada, el ser y el devenir, el ser y la apariencia, el ser y el pensar. Tampoco atiende a los trascendentales que dominaron la metafísica: el ente como uno, bueno y verdadero, pues su voluntad de poder no es la respuesta a la entidad del ente, ni la doctrina del eterno retorno responde al tema del movimiento del ente. Heidegger en su interpretación renuncia a la finura diferencial, al matiz que Nietzsche opuso al reduccionismo igualitarista que tiende a equilibrar todo y llevar todo a una fundamentación.

⁸⁵ *Ibid.*, (459), p. 182.

método para examinar el valor de esos valores.⁸⁵ Y con respecto a los valores morales de la metafísica, que se pretenden absolutos, menciona:

Todos esos valores son empíricos y condicionados; pero el que cree en ellos, el que los venera no quiere precisamente reconocer este carácter. Los filósofos creen todos en estos valores, y una de las formas de su veneración fue su esfuerzo para hacer de ellos verdades 'a priori'. Carácter falsificador de la veneración...⁸⁶

Para Heidegger, en el pensamiento de Nietzsche la metafísica reaparece en la forma de valor.⁸⁷ Nietzsche consume la metafísica de la modernidad, la cual piensa la sustancia como fuerza y como sujeto, y con esto cumple el más radical nihilismo donde el ser queda convertido en valor, y la metafísica ahora no sólo no piensa el ser, sino que este "no pensar el ser" se encubre y todo preguntar por el ser resulta superfluo. Para Heidegger lo que importa en la filosofía de Nietzsche es la posición de los valores supremos a partir de los cuales se determina como debe ser todo ente.⁸⁸ Para él, Nietzsche sigue hablando de valores supremos, sólo que con el cristianismo se desvalorizan los valores supremos. "El valor, en cuanto condición de la vida, tiene que pensarse por tanto como aquello que sustenta, favorece y despierta el acrecentamiento de la vida."⁸⁹

Pensamos que la concepción nietzscheana de la voluntad de poderío no intenta un conocimiento del ente en cuanto tal como pretende la metafísica: su pensamiento no hace referencia al ser del ente, no piensa el ser como ser del ente, pero tampoco piensa el ser como devenir, ni como la realidad dionisiaca del juego cósmico de construcción y destrucción, no piensa el ser en ninguna de

⁸⁵ *Ibid.*, (459), p. 182.

⁸⁶ *Ibidem.*

⁸⁷ Para Heidegger Nietzsche plantea una nueva metafísica que presenta la cuestión del ser (encubierta) como la cuestión del valor: su interpretación ontologiza el pensamiento nietzscheano. Para él, la filosofía de Nietzsche en último término representaría una inversión de la metafísica anterior, considerada como platonismo que concibió al mundo suprasensible como verdadero. Desde su perspectiva Nietzsche no escapa a la metafísica, ya que en su pensamiento "...la determinación de la esencia de la verdad como 'ilusión', está en una conexión esencial con la interpretación metafísica del ente y es, por tanto, tan antigua e inicial como la metafísica misma." (M. Heidegger, *Nietzsche I*, p. 406). De tal manera que la concepción nietzscheana de la esencia de la verdad se mantiene en el ámbito de la tradición del pensamiento occidental, como un acabamiento metafísico de una época. (*Ibid.*, p. 150). Acabamiento que no se debe entender como la simple continuación hasta su fin de algo ya conocido, sino que éste puede representar algo nuevo. Por el pensamiento de la voluntad de poderío, Nietzsche lleva a su acabamiento al pensamiento metafísico, de tal manera que para Heidegger Nietzsche es el último metafísico de Occidente, (*Ibid.*, p. 388).

⁸⁸ *Ibid.*, p. 37.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 394.

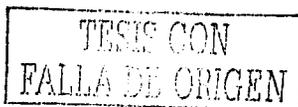
Nietzsche, no se piensa bajo ninguna forma, pues estamos imposibilitados para ello. La voluntad de poder nos remite a la dimensión histórica, al juego y a la lucha, instancias mediante las cuales Nietzsche intenta pensar las condiciones de la existencia. Concibe la realidad desde la voluntad de poder, pero la concibe desde el devenir: como creación, como ficción, como ilusión siempre al servicio de un tipo de vida.

La voluntad de poder, según la óptica nietzscheana, se puede entender, no sin cierto problema, desde una ontología no-metafísica o desde una "metafísica" no monoteísta como de hecho interpretan su pensamiento algunos críticos, como formalismo puro o como una trascendentalidad pura, desde donde se superarían los conceptos metafísicos de "realidad" y "verdad". Pero lo cierto es que su pensamiento señala una cierta orientación del ser, no en el plano del conocimiento del ente en cuanto tal, sino en el plano del hacer, del obrar, del llegar a ser lo que se es:⁹¹ donde no hay nada que escape al devenir, donde cualquier apropiación se hace desde múltiples perspectivas, no por un sujeto, sino por una pluralidad de sujetos siempre transitorios, finitos, mortales.

Podemos decir que con el pensamiento de Nietzsche estamos ante una "ontología de la apariencia", pues el carácter antimetafísico de su pensamiento no excluye dimensiones y proyectos del "ser", de tal manera, que se puede hablar de una "ontología" enraizada en las experiencias más profundas del hombre que se convierte en programa y aventura del pensamiento. Ontología postmetafísica – como diría Conill- más allá de toda ontología moral que aspire a un orden del mundo ya dado, a la unidad de la razón y a fundamentos incondicionados. Antes bien se lanza contra toda filosofía que hable de un "mundo verdadero", de "ideales" ya dados desde donde se pretenda justificar el pensamiento y la acción, ya que con esta nueva orientación no se da un regreso a ningún tipo de fundamentación que recurra a instancias y valores trascendentales, que recurra a Dios. Antes bien, con su pensamiento se da una apertura a múltiples posibilidades de creación, a múltiples modos de experimentar.

Heidegger, *op. cit.*, I, p. 47). Y el "imprimir al devenir el carácter de ser es interpretado por Heidegger como: "...el devenir sólo es si está fundado en el ser en cuanto ser." (Heidegger, *op. cit.*, I, p. 32).

⁹¹ A pesar de la educación, de la instrucción del medio, del azar y de los accidentes, a pesar de todo no se llega a ser sino lo que se es. (Véase Nietzsche, *La voluntad de domino*, (334), pp. 135-136).



fundamentación que recurra a instancias y valores trascendentales, que recurra a Dios. Antes bien, con su pensamiento se da una apertura a múltiples posibilidades de creación, a múltiples modos de experimentar.

El modo como Nietzsche concibe a voluntad de poderío se encuentra ligado a un obrar, nos acerca a la experimentación, a múltiples modos de experimentar, puesto que en la base de esta voluntad está la negación de la metafísica monoteísta, que pretende en su fundamentación reducir a un principio último, meta-físico, todo el ámbito humano, tanto del conocimiento como de la moral. La experimentación, que aquí se propone, trae consigo la apertura a una multiplicidad de alternativas, experiencias múltiples que posibilitan el hacer de la misma vida un experimento sin una referencia a un principio fundamentador. De una manera más radical, a decir de Nietzsche: "Somos experimentos ¡queramos también serlo!"⁹²

Nietzsche defiende una actitud experimentadora que se abre a todos los horizontes, que no se frena ante lo "bueno" o lo "malo", pues el mundo no es ni bueno ni malo: no estamos ante el peor ni el mejor de los mundos.⁹³ Tanto las ideas de "bueno" como de lo "malo" sólo tienen sentido en relación con el pensar de los hombres, y aún en este mismo terreno no tienen justificación alguna, por tanto, debemos renunciar a estas concepciones del mundo. Y es, para nuestro filósofo, la actitud experimentalista la que posibilita la superación de las concepciones moralistas, con una visión situada más allá del bien y del mal, que interpreta sin recurrir al bien y al mal, pues considera la totalidad de todo lo existente, con sus múltiples posibilidades, sin hacer a un lado todas sus contradicciones. Se experimenta más allá del bien y del mal, más allá de lo autorizado por una moral-metafísica, moral que le niega valor a una parte de lo existente.

Debido a la experimentación, que Nietzsche propone, los lados de la existencia hasta ahora negados por la metafísica se deben entender no sólo como necesarios, sino como deseables por amor a ellos mismos, y no como simple

⁹² Nietzsche, *Aurora*, (453), p. 255.

⁹³ Véase *Humano demasiado humano*, (28), p. 273.

complemento de los lados afirmados, sino como si fueran los lados de la existencia más poderosos, fecundos y verdaderos, en donde se expresa más claramente la voluntad de la existencia, pues la filosofía "experimental" de Nietzsche, no se detiene en la negación, en una la voluntad de negar, más bien se torna afirmativa de toda realidad, "...lo que quiere es penetrar hasta lo contrario – hasta una afirmación dionisiaca del mundo, cual este es, sin detracción, ni excepción, ni elección."⁹⁴

Nietzsche sabe que para que se llegue a vivir la vida como un experimento la actitud experimentadora debe superar la metafísica con su proyecto de ser supra-sensible ya fijado de antemano, y lograr un pensamiento más allá de la verdad metafísica, más allá del bien y mal. Para esto es necesario hacer a un lado concepciones teleológicas que restringen la visión y la acción hacia un fin ya dado. Renunciar a la llamada libertad racional (libertad de la voluntad) y su tendencia de culpabilizar y responsabilizar a lo existente, así como acabar con cualquier intento de teorización de la vida, pues el auténtico pensamiento que propicia la experimentación tiene como misión crear valores que afirmen la vida. Por eso, en lugar de valores metafísicos, producto del miedo, valores que hacen a un lado la pluralidad de las opciones, Nietzsche propone la apertura del experimentador, cosa que presupone la valentía, la fuerza, la salud del mismo.⁹⁵ nuestra fortaleza, nuestra misma salud nos lanzan al peligro del mar, "el signo de la 'gran' salud, esa superabundancia que da al espíritu libre el peligroso privilegio de poder vivir 'a título de experiencia' y de exponerse a las aventuras..."⁹⁶

Con la filosofía experimental, para Nietzsche, hemos reconquistado el valor de errar, de ensayar, de adoptar soluciones provisionales, y con eso se vislumbran misiones grandiosas. Nuestro filósofo no quiere oír hablar de cosas ni cuestiones que no permitan la experimentación. Para él, tenemos el derecho de hacer experimentos con nosotros mismos: la humanidad entera tiene ese derecho. La misma sociedad de los hombres es un experimento, una prolongada búsqueda y

⁹⁴ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (1040), p. 384.

⁹⁵ "La unidad (el monismo) es una necesidad de la 'inercia'; la pluralidad de la explicación es un signo de fuerza. ¡No se debe querer arrebatar al mundo su carácter inquietante y enigmático!" (*Ibid.*, (597), p. 232).

⁹⁶Nietzsche, *Humano demasiado humano*, (4), p. 255.

no un contrato.⁹⁷ Y el mayor peligro para el futuro de los hombres está en los que ya saben lo que es lo bueno, en los justos que ya poseen tal bondad, pues estos "buenos" no pueden crear, son siempre el comienzo del final: en ellos se da la negación de la experimentación, dado que de antemano saben lo que es bueno, no requieren de la experimentación; ellos sacrifican el futuro a sí mismos, crucifican todo el futuro de los hombres. Como para ellos todo está ya dicho, ellos son quienes más odian y atacan al creador, a aquél que rompe tablas y valores viejos.

Nosotros hemos reconquistado el valor de equivocarnos, de ensayar, de adoptar conclusiones provisionales [...] por eso, los individuos y hasta las generaciones enteras, pueden ahora entrever tareas tan grandiosas que, en otros tiempos, hubieran parecido locuras o una burla del cielo y del infierno. ¡Tenemos el derecho de experimentar con nosotros mismos! ¡La humanidad entera tiene tal derecho! Todavía no se han realizado los mayores sacrificios en aras del conocimiento.⁹⁸

En *Aurora* nos dice que la conquista más útil del conocimiento fue el abandonar la creencia en el alma inmortal, pues esta creencia alejó al hombre de la experimentación: ya que con la preocupación en la salvación del alma el hombre se mantenía dependiente de sus convicciones, haciendo a un lado la experimentación durante su breve existencia. Nietzsche nos previene contra las convicciones ya que éstas imposibilitan la experimentación. Subraya el valor del escepticismo, la libertad sobre toda clase de convicciones, cosa que forma parte de la fuerza de la voluntad, mientras que la necesidad de fe, la necesidad de algo absoluto es una prueba de debilidad, de una voluntad débil.⁹⁹

Podemos decir que, desde el pensamiento de Nietzsche, el conocimiento deja de ser un camino que conduce a un lecho de reposo, deja de ser un pasatiempo y se torna un modelo de peligros y victorias, donde los sentimientos heroicos tienen su lugar de danzas y de juegos.¹⁰⁰ Desde esta óptica, el camino del que experimenta es múltiple, plural y hasta peligroso. Zaratustra, el gran experimentador, ha llegado a su verdad por múltiples y diferentes caminos. Él no

⁹⁷ Véase *Así habló Zaratustra*, p. 292.

⁹⁸ Nietzsche, *Aurora*, (501), pp. 270-271.

⁹⁹ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (962), p. 365.

¹⁰⁰ Véase Nietzsche, *La gaya ciencia*, (324), p. 150.

Un ensayar y un preguntar fue todo mi caminar: –¡y, en verdad también hay que *aprender a responder a tal preguntar!* Éste –es mi gusto [...] Éste –es *mi camino*– ¿dónde está el vuestro? [...] ¡El camino, en efecto, –no existe!¹⁰²

Podemos decir que la experimentación conserva lo enigmático como parte de la vida, pues, para el que experimenta, el conocimiento siempre se nutrirá de incógnitas, de falta de certeza, de misterio. Con la voluntad de poder nos encontramos con un pensamiento que ve en la realidad misterio, enigma y que, como tal, requiere de adivinación. "El enigma no encierra, ni ata ni jamás agota aquello que revela y encubre [...] el enigma mantiene nítida su deuda con lo que expresa y vela, no pretende *imponerse* en modo alguno a las fuerzas de lo real, ni sustituir el corazón de lo real –su sentido– por su propio corazón de imágenes[...] el enigma no oculta su vinculación directa con los intereses vitales del adivino."¹⁰³ El enigma nos abre a la fuerza, a multiplicidad de la existencia. Y la única forma de desentrañar un enigma es entrar en comunicación creadora con las fuerzas dispersas en él.

'Mis pensamientos –dice el viajero a su sombra– deben indicarme dónde me encuentro, pero no me deben revelar 'adónde voy'. Me gusta la ignorancia del porvenir, y no quiero perecer impacientándome y gustando por anticipado las cosas prometidas'.¹⁰⁴

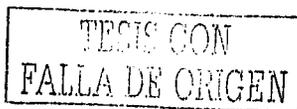
4 La voluntad de poder como jerarquía no-metafísica

Desde la postura nietzscheana la voluntad de poder hace referencia a jerarquías que no tienen su fundamento en realidades suprasensibles, en una metafísica. Más bien cuando habla de jerarquía habla de resistencias, pues para nuestro filósofo toda naturaleza fuerte necesita de algo que se le oponga, necesita de resistencias. El grado de resistencia ocupará el lugar de criterio de medición con el que se puede hablar de jerarquías, pues en su pensamiento los parámetros de medidas no están en un ser trascendente, en un mundo metafísico, en un mundo suprasensible, o en un Poder Absoluto al que se tiende, sino que por el

¹⁰² *Ibid.*, p. 272.

¹⁰³ Savater, *op. cit.*, p. 86.

¹⁰⁴ Nietzsche, *La gaya ciencia*, (287). p. 137.



nuestro filósofo toda naturaleza fuerte necesita de algo que se le oponga, necesita de resistencias. El grado de resistencia ocupara el lugar de criterio de medición con el que se puede hablar de jerarquías, pues en su pensamiento los parámetros de medidas no están en un ser trascendente, en un mundo metafísico, en un mundo suprasensible, o en un Poder Absoluto al que se tienda, sino que por el contrario, aquí las medidas son móviles están siempre en movimiento, están determinadas por niveles de resistencia, niveles siempre variables. La voluntad de poderío se encuentra referida a niveles de fuerza, niveles que implican una medida, una jerarquía. Bajo esta perspectiva, con las fuerzas nos encontramos ante una fijación de relaciones de poder, donde lo que es más fuerte se apodera de lo que es más débil en la medida en que lo más débil no pueda conservar su grado de autonomía. Nos encontramos ante fuerzas relativamente duraderas, ante procesos de las fijaciones de fuerzas, en donde los diversos combatientes crecen desigualmente. Aquí la jerarquía es pensada como ordenamiento del poder, y lo que determina el rango es la cantidad de poder, la cantidad de adversidad que se puede soportar y convertir en provecho propio.

Dentro de las resistencias hay niveles, grados. En *Ecce homo*,¹⁰⁵ cuando nos habla de las naturalezas fuertes, nos dice que la tarea no consiste en dominar resistencias en general, sino en dominar aquéllas frente a las cuales hay que recurrir a toda la fuerza, agilidad y maestría propias, pues todo crecimiento se delata en la búsqueda de un adversario, o de un problema más potente. De ahí que una cantidad de fuerza es definida por la acción que ejercita y por la que resiste. Toda naturaleza fuerte necesita y busca la resistencia, "... el *pathos agresivo* forma parte de la fuerza con igual necesidad con que el sentimiento de venganza y de rencor forma parte de la debilidad."¹⁰⁶ El poder de la voluntad es medido dándole un lugar a la tortura, al dolor y demás males de la existencia, males que son vistos como resistencias, con los cuales la voluntad enfrenta su debilidad o su fuerza en el mejor de los casos. Por eso para Nietzsche, las guerras y los peligros pueden servir para que una clase conserve y acreciente sus condiciones. Nos dice:

¹⁰⁵ Véase, Nietzsche, *Ecce homo*, pp. 31-32.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 31.

Para Nietzsche, abstenerse de la violencia y de la explotación, de todo tipo de resistencias, puede resultar una buena costumbre cuando están dadas ciertas condiciones, pero si se quiere extender esto y considerarlo como un principio fundamental de la sociedad, tal precepto se mostraría como lo que es:

[...] como voluntad de *negación* de la vida, como principio de disolución y de decadencia. [...] Aquí resulta necesario pensar a fondo y con radicalidad y defenderse contra toda debilidad sentimental: la vida misma es *esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anejió n y al menos, en el caso más suave, explotación...¹⁰⁸

Por eso –para nuestro filósofo– se fantasea cuando se dice que en estados venideros el carácter “explotador” desaparecerá, ya que esto, es como si se inventara una vida que se abstuviese de todas las funciones orgánicas. Para Nietzsche, renunciar a la guerra es renunciar también a la vida grande. Para él no se debe renunciar a los contrarios, pues los contrarios, que incluyen la guerra, la enemistad y hasta el mismo dolor deben subsistir para todo crecimiento.¹⁰⁹ Bajo su óptica, la “explotación” no forma parte de una sociedad corrompida, imperfecta o primitiva, sino que forma parte de la esencia de lo vivo, y como función orgánica fundamental es una consecuencia de la auténtica voluntad de poder, la cual es cabalmente la voluntad propia de la vida. Y éste, debemos señalar, es el hecho primordial de toda historia para el cual nos debemos mostrar honestos:

Vivir significa: ser cruel e implacable contra todo lo que en nosotros se hace débil y viejo, y no solamente en nosotros. Vivir ¿significará, pues, carecer de piedad para los agonizantes, los miserables, los viejos? ¿Ser constantemente asesino?¹¹⁰

La voluntad de poder se manifiesta tanto en la debilidad como en la fortaleza. Desde la perspectiva de la voluntad de poder, tanto débiles como fuertes extienden su poder tan lejos como pueden, siendo igualmente el instinto de fuerza como el de decadencia y la misma voluntad de venganza una forma de la

¹⁰⁸ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (259), pp. 221-222.

¹⁰⁹ Cuando nos habla del nuevo *Reich*, nos dice que éste "... tiene más necesidad de enemigos que de amigos; sólo en la antítesis se siente necesario, sólo en la antítesis *llega a ser* necesario. [...] Sólo se es *fecundo* al precio de ser rico en antítesis; sólo se permanece *joven* a condición de que el alma no se relaje, no anhele la paz." (Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 55).



voluntad de poder. Pero la voluntad de venganza y el instinto de decadencia deben ser clasificados desde una jerarquía como debilidad, ya que buscan degradar y destruir la vida ascendente, aunque siempre defendiendo un tipo de vida,¹¹¹ a diferencia de la voluntad de poder afirmativa, de jerarquía superior, que exalta y expande la vida, que podríamos llamar voluntad fiel a su naturaleza.

El mismo instinto de decadencia también es voluntad de poder, también defiende un tipo de vida. Así en la historia de la moral, cuando se nos habla de la domesticación de la bestia y la cría de una determinada especie, vemos manifestarse una voluntad de poder por lo cual tanto esclavos, oprimidos, fracasados, enfermos y mediocres pretenden realizar valores que le son más favorables. La misma moral, pensada por Nietzsche como contramovimiento a los esfuerzos de la Naturaleza para producir un tipo superior, como un instinto de decadencia, donde desheredados y agotados toman venganza, sigue representando un tipo de voluntad de poder, que defiende un tipo de vida. Por eso, cuando se refiere a la historia de la moral, nos dice:

En la historia de la moral vemos, pues, manifestarse una voluntad de poderío, por lo cual unas veces los esclavos y oprimidos, otras los fracasado y enfermos y otras los mediocres, pretenden realizar valores que le son más favorables. [...] Hasta ahora la moral se ha desarrollado a costa de los dominadores y de su instinto específico, de las naturalezas privilegiadas y superiores, de los independientes y privilegiadas en todos los órdenes [...] la moral es un contramovimiento a los esfuerzos de la Naturaleza para producir un tipo superior.¹¹²

Nietzsche al hablar de jerarquías hace a un lado todo parámetro suprasensible, para él el criterio para establecer la jerarquía toma en cuenta al cuerpo. Desde su óptica, no podemos hacer a un lado al "cuerpo", pues en la jerarquización de las instancias corporales es donde se ve el nivel de los instintos, la presencia de la lucha como principio de toda organización vital, como expresión de la voluntad de poder misma. Nuestro cuerpo en su complejidad, se vuelve el fenómeno privilegiado, la instancia válida desde la cual podemos experimentarnos a nosotros mismos, pues en él se encuentran y se despliegan las fuerzas que nos

¹¹⁰ Nietzsche, *La gaya ciencia*, (26), p. 65.

¹¹¹ La debilidad representa una voluntad de poder que niega la vida ascendente, es por eso que muchos intérpretes no la llaman voluntad de poder. Nietzsche plantea más bien dos voluntades de poder en pugna. (Véase Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (401), p. 159).

son propias: se dejan percibir los trazos esenciales de la voluntad de poder, Para Nietzsche todo cuerpo:

[...] en el caso de que sea un cuerpo vivo y no un moribundo: tendrá que ser la encarnada voluntad de poder, querrá crecer, extenderse, atraer a sí, obtener preponderancia, —no partiendo de una moralidad o inmoralidad cualquiera, sino porque vive, porque la vida es cabalmente voluntad de poder.¹¹³

Bajo la perspectiva nietzscheana, el cuerpo es pensado como testigo más honesto del devenir: éste nos liga a lo más corruptible del sujeto, ya que el cuerpo se encuentra sometido a la historia, a la caducidad, a las contingencias y limitaciones propias de la terrenalidad, de la existencia.

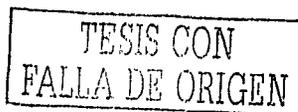
Esencial: partir del cuerpo y utilizarlo como guía. Él es el fenómeno más rico que permite observaciones más claras. La creencia en el cuerpo está mejor fundamentada que la creencia en el espíritu.¹¹⁴

Nietzsche quiere crear un nuevo vínculo entre el cuerpo y el pensamiento, una nueva voluntad que asimile la valoración positiva de esta corruptibilidad, que haga que dicho vínculo se pueda pensar como productivo. Nos habla de cuerpo de una manera diferente, lo entiende desde su jerarquía, como una guía superior a la guía que nos puede dar el espíritu. El cuerpo transpira su propia decadencia, su propia caducidad, y el nexo que vincula las intensidades del cuerpo y las perspectivas del pensar nunca se presenta como estable. Y es esta inestabilidad, que desde la racionalidad se tiene como algo impensable, la que es defendida por el filósofo. Con esta nueva jerarquización se da un desplazamiento en su discurso, que pasa de un campo que sólo interpreta desde la razón, hacia una interpretación que toma en cuenta dimensiones afectivas y de la sensibilidad propia de lo corpóreo. Y con esto, confronta la ausencia y el menosprecio del cuerpo que se da desde la metafísica platónica hasta la kantiana con sus diferentes variables.

¹¹² *Ibid.*, (400), p. 158.

¹¹³ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (259), p. 222.

¹¹⁴ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (531), p. 207.



5 La voluntad de poder y la moral metafísica. La moral y el superhombre.

En la idea voluntad de poder, que Nietzsche propone, en su intento de explicar el devenir nos habla de una superación, de una autosuperación constante, de un querer ser más. Cuando se refiere a la creación de un hombre más elevado, nos habla de metas, llegando a defender un tipo de "progreso". Pero, ¿de qué manera debemos entender esta autosuperación, este "progreso"? ¿Como un movimiento dialéctico? ¿En un sentido teleológico, como una tendencia hacia un fin siempre mejor propio de una moral-metafísica, como un mejoramiento moral de la humanidad y del hombre mismo?

Si en los escritos de Nietzsche se nos habla de un superarse a sí mismo, (*Selbstüberwindung*), de una voluntad que quiere siempre el crecimiento propio de un tipo progreso, pero esta autosuperación, no se debe entender de una manera metafísica, para la cual la superación, el crecimiento se piensa desde instancias trascendentes, supra-sensibles, pues, para Nietzsche, aunque el cumplimiento de la muerte de Dios, como su concepción de la voluntad de poder contemplan un hombre creador, una superación para el hombre, un ir más allá, este ir más allá no se aleja hacia trasmundos, hacia realidades supra-sensibles, sino que siempre se mantiene dentro de una inminencia, dentro de las posibilidades humanas de creación, pues si en otros tiempos se miraba hacia Dios, ahora Zaratustra enseña a decir superhombre. Zaratustra quiere que el suponer del hombre no vaya más lejos que su voluntad creadora. Y esta radical inmanencia, este límite en la creación humana se hace patente en los consejos que nos da Zaratustra:

Dios es una suposición; pero yo quiero que vuestro suponer no vaya más lejos que vuestra voluntad creadora.

¿Podriais vosotros *crear* un Dios? –¡Pues entonces no me habléis de dioses! Mas el superhombre sí podríais crearlo. [...] Dios es una suposición: mas yo quiero que vuestro suponer se mantenga dentro de los límites de lo pensable.¹¹⁵

En la segunda parte de *Zaratustra*, la voluntad de poder es vista como autosuperación creadora propia de la existencia que juega libremente, que no es guiada por principios trascendentes ya dados. En este escrito Nietzsche nos

¹¹⁵ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pp. 131-132.

Dios es una suposición; pero yo quiero que vuestro suponer no vaya más lejos que vuestra voluntad creadora.

¿Podrías vosotros *crear* un Dios? –¡Pues entonces no me habléis de dioses! Mas el superhombre si podríais crearlo. [...] Dios es una suposición: mas yo quiero que vuestro suponer se mantenga dentro de los límites de lo pensable.¹¹⁵

En la segunda parte de *Zaratustra*, la voluntad de poderío es vista como autosuperación creadora propia de la existencia que juega libremente, que no es guiada por principios trascendentes ya dados. En este escrito Nietzsche nos coloca ante un tipo más elevado de hombre, un ser creador de valores, alguien que posee una voluntad grande, que se relacione de manera originaria con las cosas y que, como tal, renueve todos los criterios y todas las estimaciones, pues, para nuestro filósofo, el creador de valores establece una nueva vida en su integridad, existe de un modo diferente, existe históricamente en el sentido más alto de la palabra.

Aquí “el superarse a si mismo”, “el querer siempre más”, propio de la voluntad de poderío no debe entenderse como un proceso lógico. No es el producto de una dialéctica, ni una guía hacia una racionalidad absoluta. Con esta tendencia de la voluntad de poderío no estamos ante una actualización de una naturaleza comprendida en una esencia ya dada, sino que dicha tendencia más bien enuncia cómo se efectúa la construcción de formas en el flujo del devenir, cómo se realiza la perpetua metamorfosis del devenir mismo. Aquí estamos ante la vida como lo que está obligado a superarse a si misma. Y en esta superación están contemplados los movimientos mismos de la vida: tanto la construcción como la destrucción.

El movimiento de la voluntad de poderío tampoco debe ser entendido como progreso en su sentido moderno, como un crecimiento inscrito en la historia siempre creciente en perfección. Nietzsche deja de pensar en términos de evolución siempre creciente. Desde su óptica, con la humanidad nos encontramos ante una multiplicidad irreductible de procesos vitales ascendentes y descendentes, que no comienzan por una juventud y continúan con una madurez para terminar en una vejez, sino que aquí las capas están mezcladas e

¹¹⁵ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pp. 131-132.



interpuestas, perteneciendo la decadencia a todas las épocas de la humanidad.¹¹⁶ En el *Anticristo*¹¹⁷ nos menciona que la humanidad no representa una evolución hacia algo mejor o más fuerte, o más alto: ésta no avanza de un solo golpe en su realización, más bien, con frecuencia, el tipo más realizado se pierde de nuevo y, los casos considerados afortunados, se dan sólo como golpes de suerte. Desde esta perspectiva nos enfrentamos con una existencia "costosa", pues la misma experiencia histórica nos muestra que las razas fuertes lejos de sobrevivir se diezman recíprocamente: mediante la guerra, las aspiraciones al poder, las aventuras, las pasiones fuertes, la disipación.¹¹⁸ Amén que para las razas fuertes la existencia en sí no tiene valor: para estas razas resulta preferible una existencia más breve, pero más rica en valor.¹¹⁹

En *La genealogía de la moral* invalida la idea de progreso para cualquier tipo de desarrollo que pretende una superación siempre creciente. En dicho texto menciona que:

El 'desarrollo' de una cosa, de un uso, de un órgano es, según esto, cualquier cosa antes que su *progressus* hacia una meta, y menos aún un progreso lógico y brevísimos, conseguido con el mínimo gasto de fuerza y de costos, —sino la sucesión de procesos de avasallamiento más o menos profundos, más o menos independientes entre sí, que tienen lugar en la cosa, a lo que hay que añadir las resistencias utilizadas en cada caso para contrarrestarlos, las metamorfosis intentadas con una finalidad de defensa y de reacción, así como los resultados de contraacciones afortunadas.¹²⁰

Pero si bien Nietzsche invalida el progreso tal y como lo entiende la modernidad, acepta un tipo de progreso, un "progreso" que no es equiparable a una progresión lógica, a una tendencia siempre en crecimiento, sino que el progreso que él defiende se debe entender desde la voluntad de poderío. En dicho progreso no sólo está contemplado cualquier crecimiento, sino que también se incluyen la parcial ruina, la atrofia, la degeneración y hasta la misma muerte.

¹¹⁶ Véase Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (339), p. 137.

¹¹⁷ Véase Nietzsche, *El anticristo*, pp. 27-30.

¹¹⁸ "La más difícil y alta figura de hombre, raras veces se logra: así, la historia de la filosofía muestra una gran cantidad de mal logrados, de casos fallidos y de progresos extraordinariamente lentos; entre un progreso y el otro pasan milenios enteros que destruyen lo que ya se había logrado; la conexión se interrumpe constantemente. Es una horrible historia, la historia del hombre superior, del sabio." (Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (986), p. 370).

¹¹⁹ Véase *Ibid.*, (863), p. 335.

¹²⁰ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, pp. 88-89.

Para Nietzsche, en el interior de cada organismo, con cada crecimiento esencial del todo, cambia también el "sentido" de cada uno de los órganos, y a veces la parcial ruina de los mismos puede ser un signo de creciente fuerza:

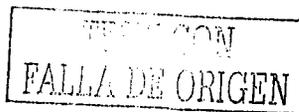
[...] también la parcial *inutilización*, la atrofia y la degeneración, la pérdida de sentido y conveniencia, en una palabra, la muerte, pertenecen a las condiciones del verdadero *progressus*: el cual aparece siempre en forma de una voluntad y de un cambio hacia un *poder más grande*, y se impone siempre a causa de innumerables poderes más pequeños.¹²¹

Conforme a nuestro pensador, el progreso no se mide en términos de utilidad, de bienestar, sino de sacrificio, ya que para él la grandeza de un "progreso" se mide por un enorme sacrificio, por la masa de todo lo que hubo que sacrificarle. Desde su óptica sería un progreso: la humanidad en cuanto masa, sacrificada al florecimiento de una única especie fuerte de hombre, dado que el sentimiento de crecimiento, de devenir más fuerte, abstrayendo completamente la utilidad en la lucha, representa el verdadero progreso.

El progreso que defiende Nietzsche contempla la creación de un hombre más elevado con todos los costos que esto suponga. Se opone al progreso, tal y como lo entiende la modernidad, pues éste esconde un proceso de domesticación del hombre. A la domesticación le contraponen su noción de selección, que presupone una jerarquía. Selección que se encuentra lejos de ser un proceso biológico gobernado por la naturaleza, y menos aún por una dialéctica de la historia. Más bien con esta selección estamos ante un método de educación aplicado a la voluntad de poderío, por y para una minoría superior, que presupone una separación de las clases resentidas, de las masas, de los domesticados, pues el progreso que Nietzsche pretende se refiere a una minoría superior, que se opone a la idea cristiana de la igualdad entre los hombres. Para él, las ideas que hablan de igualdad, que nos dicen: "ante Dios todos somos iguales", representan la afirmación más peligrosa de todas las evaluaciones posibles, ya que trae consigo la ruina de la especie, la imposibilidad del superhombre.¹²² Llega a decir que

¹²¹ *Ibid.*, p. 89.

¹²² Para Nietzsche, el obstáculo para la creación de los grandes hombres es la "moral" del rebaño, moral que aspira a la "verde felicidad", con su pequeña seguridad y su falta de peligros. Dicha moral con sus dos doctrinas: "igualdad de derechos" y "compasión para todo el que sufre", es contraria a toda naturaleza fuerte. Esta moral denigra el sufrimiento, ya que para ella el mismo sufrir es considerado como cosa que se debe abolir radicalmente.



apoyar la idea de igualdad es hacer de la contranaturalidad una ley,¹²³ y proclamar el amor universal es en la práctica conceder la preferencia a todo lo que sufre, a todo lo que degenera, a todo lo que tiene origen bastardo. Para él esta creencia y esta práctica de la igualdad, contrarias al verdadero amor,¹²⁴ han debilitado el vigor, la responsabilidad, el deber superior de sacrificar a los hombres.

"Yo enseñé que hay hombres superiores e inferiores, y que en ciertas circunstancias, un individuo sólo puede justificar la existencia de milenios enteros: me refiero a un hombre más completo, más rico, más entero en relación a innumerables hombres fragmentarios, incompletos."¹²⁵

La creación de un hombre más elevado, la llamada autosuperación presupone el ataque al igualitarismo y a la compasión; en pocas palabras, al hombre del ideal ascético, pues, para Nietzsche, la vida ascética, aunque oculte una voluntad de poder, esta voluntad no es una voluntad que se cumpla como un crecimiento, sino que se instala en la contradicción, emplea la fuerza para cegar la fuente de la fuerza. En ella domina un resentimiento que no tiene igual, que quiere enseñorearse, no de algo existente en la vida, sino de la vida misma, de sus más hondas y radicales fuentes.¹²⁶ El hombre ascético es desenmascarado, se nos dice que su mirada se vuelve rencorosa, pérdida contra el mismo florecimiento, contra la belleza y la alegría. La principal objeción al ideal ascético está en que este ideal que frena todo crecimiento, busca un bienestar en la negación de la fuerza misma y nos enfrenta con una escisión de la fuerza que se quiere escindida, que se goza a sí misma en su sufrimiento. La fuerza en el hombre ascético se vuelve más segura de sí a medida que disminuye su propio presupuesto, su vitalidad fisiológica. En el ideal ascético no hay crecimiento ni

¹²³ La idea cristiana de igualdad prohibió acciones y pensamientos que formaban parte de las prerrogativas de las construcciones fuertes, como si fueran indignas del hombre, poniendo en su lugar, como normas de valor, los medios de defensa de los débiles, en detrimento de las grandes virtudes de la vida. Y debido a esto, "...los hombres superiores terminaron por medirse a sí mismos con la medida de las virtudes de los esclavos, se encontraron a sí mismos "soberbios", etcétera; encontraron reprochables todas sus cualidades superiores." (Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (873), p. 339). En lugar de encontrar la medida en la más extrema intensificación de la vida. (Véase *Ibid.*, (870), p. 338).

¹²⁴ "El verdadero amor de los hombres exige el sacrificio por el bien de la especie, es duro, está lleno de victorias sobre sí mismo, porque tiene necesidad del sacrificio humano." (*Ibid.*, (246), p. 107).

¹²⁵ *Ibid.*, (996), p. 372.

¹²⁶ Cuando Nietzsche habla de fuerzas tanto ascendentes o descendentes, se considera que ambas son manifestaciones de un poder que quiere mantener un tipo de vida, respectivamente. Y la misma voluntad de la "nada" que se presenta como una aversión y un rechazo a la vida, que quiere la nada del más allá, no deja de ser una voluntad que pretende mantener un tipo de vida. En el débil, en el decadente, en el cansado también hay voluntad de poder, estos afirman un

creación, ya que éste nace del instinto de protección de una vida que degenera, la cual procura conservarse con todos los medios y lucha por conservarse.¹²⁷

La voluntad de poderío se opone al absurdo mecanicismo (con su falta de sentido), así como también a las tendencias modernas, tendencias democráticas opuestas a todo lo que domina y quiere dominar (al moderno misarquismo). El problema que plantea la voluntad de poderío como voluntad de querer siempre más, que aspira a intensificarse, a crecer más, tampoco se debe entender desde una teleología, como si la humanidad estuviera regida por un instinto conductor. En el pensamiento de Nietzsche se puede hablar de metas, de fines, pero no en un sentido teleológico en donde las cosas tienden naturalmente hacia algo ya dado. Se puede hablar de fines, de progreso, donde el progreso será el fortalecimiento del tipo, la capacidad de gran voluntad, aunque se derrochen y no se logren una cantidad enorme de fuerzas.

Juzgando superficialmente toda la humanidad, nos parece regida por el instinto, como la organización de las hormigas. [...] Las hormigas también se equivocan y se engañan; muy bien podría la humanidad perecer y desecarse antes de tiempo por la locura de los medios; ni para aquéllas ni para ésta hay un seguro instinto conductor. Por el contrario, nos es preciso mirar cara a cara esta grandiosa tarea que consiste en preparar la tierra para recibir una planta de mayor fecundidad, y ésta es una tarea de la razón para la razón.¹²⁸

En cuanto al posible progreso moral, en el *Crepúsculo de los ídolos*¹²⁹ se pregunta si la humanidad se ha vuelto más moral, si la moral del moderno representa realmente un progreso para el hombre. Y su respuesta a estas cuestiones, no sólo se debe entender como una crítica a su época, sino que también a la idea de progreso, que piensa a la modernidad como un periodo superior a los periodos anteriores. Para Nietzsche el hombre moderno, con todo y su moral, no se encuentra por encima de los hombres del Renacimiento, no representa un progreso. Más bien, a sus ojos, el moderno se ha vuelto delicado, vulnerable, y ni la unanimidad alcanzada en la indulgencia, ni la disposición a

tipo de vida que en el fondo es negación de la afirmación del sentido de la tierra, pero en ellos también hay voluntad de poder.

¹²⁷ "... la suma de los débiles, reacciona lentamente; se preserva de muchas cosas para las cuales es demasiado débil, de las cuales no puede tener ninguna utilidad; no crea, no avanza." (*Ibid.*, (862), p. 333.

¹²⁸ Nietzsche, *El viajero y su sombra*, (189), p. 613.

¹²⁹ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 111-114.

ayudar, ni la confianza mutua, que el moderno cree haber logrado, representan un progreso positivo. El moderno no soportaría cualquier situación renacentista, tanto sus nervios como sus músculos no soportarían esta realidad, ya que su constitución es más débil, más delicada, más vulnerable, de ahí que necesariamente su moral sea más rica en consideraciones. Más bien el llamado progreso moderno es consecuencia del decrecimiento general de la vitalidad, de un envejecimiento fisiológico, donde la suavización de las costumbres, tan alabada, es sólo fruto de la decadencia, mas no de progreso.

El moderno no respeta el abismo entre unos hombres y otros, la multiplicidad de tipos, la voluntad de ser uno mismo, de destacarse, lo que Nietzsche llama el *pathos de la distancia*, propio de toda época fuerte. Con la modernidad el decrecimiento de toda fuerza organizadora, separadora, creadora de abismos, se sustituye por virtudes provocadas por la debilidad, como la igualdad de los hombres, como el altruismo.

El abismo entre unos hombres y otros, entre unos estamentos y otros, la multiplicidad de los tipos, la voluntad de ser uno mismo, de destacarse —eso que yo llamo el *pathos de la distancia*, es propio de toda época fuerte.¹³⁰

Desde la perspectiva nietzscheana, el que quiera elevar a la mayor potencialidad el tipo hombre se debe colocar fuera de la moral, pues ésta ha intentado paralizar y destruir todo desarrollo espléndido.¹³¹ Como todo gran desarrollo consume una enorme cantidad de hombres es natural que se produzca un contra movimiento, donde las existencias más mediocres, más débiles, más medianas tienen necesidad de tomar partido contra toda glorificación de la vida y la fuerza. Las criaturas más débiles y mediocres requieren de la moral, de una nueva valoración de sí mismas, en virtud de la cual condenan y si pueden, destruyen la vida en suprema plenitud. Se puede decir que es propio de la moral una concepción hostil a la vida, pues la moral quiere sojuzgar a los tipos más altos de la vida. Contra esto nuestro filósofo propone un “progreso” hacia la “naturalidad” en el cual el hombre se hace más profundo, más inmoral,¹³² más

¹³⁰ *Ibid.*, p. 113.

¹³¹ Véase *La voluntad de dominio*, (896), p. 345.

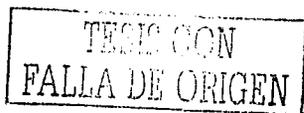
¹³² “La Naturaleza, es decir, el valor de ser inmoral, como lo es la Naturaleza.” *Ibid.*, (120), p. 60.

fuerte, más confiado en sí mismo y en esta medida, más natural. Nos advierte que a esta naturalización del hombre no se llega con una "vuelta a la naturaleza" rousseauiana, ya que todavía no se ha dado una humanidad natural, y sólo se vuelve a donde ya se ha estado alguna vez. Para él, más bien, la Naturaleza llega al hombre tras una larga lucha, no se encuentra volviendo hacia atrás, pues más que un volver se trata de un ascender a la naturaleza, a la naturaleza elevada, libre, incluso terrible, que juega, que tiene derecho a jugar con grandes tareas.¹³³

El problema, que Nietzsche plantea, se centra en saber qué tipo de hombre se debe buscar y querer, todo esto, sin caer en justificaciones morales, en justificaciones propias de una moral-metafísica, pues si Nietzsche se cuestiona sobre el tipo de hombre que se debe *crear*, se debe *querer* como tipo más valioso, más digno de vivir, más seguro de futuro, se cuestiona no para dar una respuesta que presuponga o busque una justificación en ciertos imperativos categóricos, en principios absolutos, en una moral válida para todos, que se funde en principios incondicionales, ya que el superhombre que él propone, es un hombre que se ha desligado de la metafísica, que ya no se rige por una moral-metafísica. Nos habla de la creación de un hombre superior sin recurrir a las categorías del bien y de mal dadas por una moral-metafísica. Cuando se refiere tanto a lo "bueno" como a lo "malo" no toma como referente una moral universal, igualitaria, válida para todos, una moral que se fundamente en principios absolutos, trascendentales, pues para nuestro filósofo es bueno todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poderío, el poder mismo en el hombre. Y malo todo lo que procede de la debilidad. Desde su óptica se da un desplazamiento en las valoraciones: para él, lo malo, es entendido en términos de corrupción, en donde un individuo, una especie, un animal se corrompe cuando pierde sus instintos, cuando elige y prefiere lo perjudicial. Mientras que lo bueno se entiende en términos de elevación, de apertura y pluralidad de perspectivas, de creación.

Podemos decir que para Nietzsche el rango de una "moral" (en este caso no-metafísica) se puede medir por el grado de ajuste hacia la voluntad de poderío, pero como principio de creación de valores que afirman el sentido de la tierra. Este rango se mide por la afirmación de lo terreno en su inmanencia frente a

¹³³ Véase Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 125.



cualquier especie de trascendencia que encuentre el valor de lo terreno en un "fuera de" en un "más allá", pues desde esta perspectiva la autosuperación del hombre ya no se encuentra justificada por un ser trascendente, por un Dios.

El progreso buscado por nuestro filósofo pretende la elevación del tipo hombre, y para esto busca los medios, las condiciones. Se quiere crear un tipo de hombre que ya ha existido, pero como caso afortunado, como excepción, nunca como algo querido,¹³⁴ pues, para nuestro filósofo, las condiciones para la producción de una especie superior, que la necesidad y el azar habían conseguido hasta ahora, se pueden querer y procurar conscientemente. Y para saber qué tipo de hombre queremos producir, no nos valemos de ideales ya dadas, sino que nos podemos servir de la historia, de los estudios históricos, donde nuestra propia vida pasada se puede tornar en un medio de conocimiento.

Hay que hacer un viaje retrospectivo siguiendo las huellas de la humanidad en su larga marcha a través del desierto del pasado: así es como aprenderás más seguramente en qué dirección no puede ya ni tener ya derecho a ir la humanidad futura. Y tratando con todas tus fuerzas de descubrir cómo está hecho el nudo del porvenir, tu propia vida tomará el valor de un instrumento y de un medio de conocimiento.¹³⁵

Ayudados por la historia, se pueden crear las condiciones en que sea posible semejante tipo de hombre, semejante elevación. La historia recomienda un aislamiento, un abrir abismos, crear distancias y jerarquías. Oponerse a toda progresión que nos conduzca hacia lo semejante, lo habitual, lo ordinario, lo gregario, hacia lo vulgar.¹³⁶ Se debe promover la distancia de rango, la radical diferencia entre los hombres.¹³⁷

Los medios serán los que la historia nos enseña: el aislamiento mediante intereses de conservación opuestos a los que son hoy los intereses medios, el ejercitarse en valoraciones opuestas; la distancia considerada como un 'pathos'; la libre conciencia en lo que hoy es poco apreciado y vedado. [...] De ahí la necesidad de abrir un abismo, de crear distancias y jerarquías, no la necesidad de retardar aquel proceso.¹³⁸

¹³⁴ Véase Nietzsche, *El anticristo*, pp. 28-29.

¹³⁵ Nietzsche, *Humano demasiado humano*, (292), p. 377.

¹³⁶ Véase Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (268), p. 237.

¹³⁷ Véase *La voluntad de dominio*, (877), p. 340.

¹³⁸ *Ibid.*, (897), pp. 345-346.

Para la creación del tipo superior se debe propiciar una distancia, distancia que comienza entre el que obedece y el que manda, y posibilita la elaboración de estados siempre más elevados.¹³⁹ Separar a las criaturas mediocres, a los nivelados y disminuir su influencia, es el medio esencial para combatir la decadencia, que Nietzsche entiende como una forma de contagio, que puede restar fuerzas al hombre excepcional.¹⁴⁰ Para nuestro filósofo, como en la vida decadente se da el decrecimiento de toda fuerza organizadora, separadora, creadora de abismos, para contrarrestarla se debe cavar más profundamente el abismo entre ambos tipos, obligar a la especie superior a apartarse, a crear distancias, ya que el tipo más elevado, si quiere cumplirse como tal, tiene necesidad de la distancia, necesita tener alejados a los "nivelados".

Sin el *pathos de la distancia*, tal como éste surge de la inveterada diferencia entre los estamentos, de la permanente mirada a lo lejos y hacia abajo dirigida por la clase dominante sobre los súbditos e instrumentos, y de su ejercitación, asimismo permanente, en el obedecer y el mandar, en el mantener a los otros subyugados y distanciados, no podría surgir tampoco en modo alguno aquel otro *pathos* misterioso, aquel deseo de ampliar constantemente la distancia dentro del alma misma, la elaboración de estados siempre más elevados, más raros, más lejanos, más amplios, más abarcadores, en una palabra, justamente la elevación del tipo "hombre", la continua "auto-superación del hombre" para emplear en sentido sobremoral una fórmula moral.¹⁴¹

Con la idea de la creación de un superhombre Nietzsche se aleja de la moral-metafísica, pues la elevación del tipo hombre que él plantea coloca a su pensamiento fuera de esta moral que, con su tendencia de igualar, intenta paralizar y destruir todo desarrollo espléndido. Desde su pensamiento se invalidan los preceptos morales universales, válidos para todos. Para nuestro filósofo, llega a tal grado la diferencia entre rangos que las valoraciones no deben ser uniformes. No se debe pues valorar el tipo solitario según el hombre de rebaño, ni al hombre de rebaño según el hombre solitario. Y tampoco se debe asimilar un

¹³⁹ "El supremo instinto de limpieza sitúa a quien lo tiene en el aislamiento más prodigioso y peligroso..." (Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (271), p. 241).

¹⁴⁰ Para Nietzsche, cuando la moral de los esclavos, de la humildad, de la castidad, del desinterés, de la obediencia absoluta llegue a vencer, las naturalezas fuertes estarán condenadas a la hipocresía, a los tormentos de conciencia. Las naturalezas creadoras se sentirán inseguras y paralizadas por los valores eternos. (Véase Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (869), p. 337).

¹⁴¹ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (257), p. 219.



tipo al otro, ya que desde su perspectiva, mirado desde arriba, desde lo alto ambos tipos de hombre son necesarios como es necesaria su oposición y su antagonismo; y no es deseable, que a partir de estos dos tipos se desarrolle un tercero como resultado de un movimiento dialéctico. Más bien hay que mantener los abismos, cavar más profundamente el abismo, oponerse a cualquier tipo de asimilación. Pues cuando el hombre solitario y el del rebaño se aproximan nos acercamos a un proceso degenerativo, y aquí el concepto de degeneración está más allá del juicio moral.¹⁴²

Tampoco se puede hablar de reciprocidad entre las acciones del hombre superior y del hombre del rebaño: hacer esto será una gran vulgaridad, ya que tal reciprocidad anularía el valor más personal de toda acción. Para Nietzsche, las acciones son únicas, lo que yo hago no puede, material ni moralmente, ser realizado por otro, no puede haber ninguna compensación. Para él, se es algo único y sólo se realizan acciones únicas.¹⁴³ Hasta en el mismo modo de encartar el sufrimiento se dan diferencias. El sufrimiento más profundo vuelve aristócratas a los hombres, éste separa. Se puede decir que "[...] la jerarquía casi viene determinada por el *grado* de profundidad a que los hombres pueden llegar en su sufrimiento."¹⁴⁴ El hombre solitario sufre de otro modo por la profundidad de su desprecio de los hombres y por su amor a los hombres.¹⁴⁵ Y debido a las jerarquías irreductibles entre los hombres que Nietzsche establece, el hombre superior que sufre necesita de todas las formas de disfraz para protegerse del contacto de inoportunos y compasivos, y en general de todo aquello que no es igual en su dolor. Éste tiene necesidad de la máscara, no quiere ser mal entendido. Se tiene que proteger del hombre inferior, pues sólo a una humanidad más sutil le es inherente el tener respeto "por la máscara".

Para llegar a un tipo de hombre más elevado no se debe intentar mejorar al hombre partiendo de una moral en sí, o de una especie de ideal del hombre, sino que se deben crear situaciones en la que sean necesarios hombres más fuertes, los cuales tengan necesidad de una "moral", entendida como una disciplina

¹⁴² Véase *La voluntad de dominio*, (885), p. 342.

¹⁴³ Véase *Ibid.*, (925), p. 353.

¹⁴⁴ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (270), p. 240.

¹⁴⁵ Véase *Ibid.*, (989), p. 317.

corporal y espiritual que los haga fuertes.¹⁴⁶ Esta disciplina corporal-espiritual se refiere a una obra humana que tome como centro de gravedad el cuerpo, que los hombres tendrán en la medida en que puedan quererla y puedan crearla. Hay que prepararnos:

Para enseñar al hombre que el futuro del hombre es *voluntad* suya, que depende de una voluntad humana, y para preparar grandes riesgos y ensayos globales de disciplina y selección destinados a acabar con aquel horrible dominio del absurdo y del azar que hasta ahora se ha llamado 'historia'.¹⁴⁷

A los futuros señores de la tierra se les debe educar sobre la más dura legislación de sí mismos.¹⁴⁸ Y aquí la disciplina es pensada como un medio de acumular enorme cantidad de fuerza en la humanidad, de modo que las generaciones puedan edificar sobre el trabajo de sus antepasados, creciendo orgánicamente en fortaleza.¹⁴⁹ Nietzsche nos habla de una base de hombres con posibilidad de ser preludios y ensayos de cuyo juego puede nacer el hombre completo.¹⁵⁰ Desde su perspectiva, lo principal no es entender como deber de la clase superior dirigir a la inferior, sino que se debe considerar a la clase inferior como base sobre la cual una clase superior puede vivir el deber que le es propio:

En contraste con este empujamiento y adaptación del hombre a una utilidad especializada, es necesario el movimiento opuesto, la producción del hombre sintético, adicionador, justificador, para el cual aquella mecanización de la humanidad es una condición preliminar de la existencia, como una base sobre la cual puede encontrar su más alta forma de ser.¹⁵¹

¹⁴⁶ Véase Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (980), p. 369.

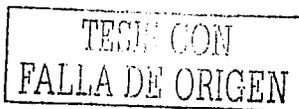
¹⁴⁷ Nietzsche *Más allá del bien y del mal*, (203), p. 135.

¹⁴⁸ Para Nietzsche nos encontramos ante el deber de educar una raza de dominadores, los futuros señores de la tierra, una nueva aristocracia edificada sobre la más dura legislación de sí mismo. Una especie superior de hombres que en virtud de su preponderancia de voluntad se sirvan de Europa democrática como de su más adecuado y flexible instrumento, para poner la mano en los destinos de la tierra, para forjar entre los artistas al hombre mismo. (Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (959), p. 363).

¹⁴⁹ Véase *Ibid.*, (397), p. 157. Nietzsche nos habla de razas depuradas y no puras. El progreso, que él pretende, se encamina hacia una depuración, resultado de innumerables adaptaciones, apropiaciones y segregaciones. El progreso a la pureza se da cuando la fuerza existente de la raza se limita fundamentalmente a ciertas funciones seleccionadas, concretas haciendo a un lado la realización de varias cosas contradictorias, sin que con ello exista empobrecimiento. Con la depuración, toda la fuerza que antes se perdía en la lucha entre cualidades sin armonía se encuentra a disposición de todo el organismo. Por esta razón, las razas depuradas se han vuelto las más fuertes y las más hermosas. (Véase Nietzsche, *Aurora*, (272), pp. 210-211).

¹⁵⁰ Véase Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (880), p. 341 y (900), p. 346.

¹⁵¹ *Ibid.*, (865), p. 336.



Lo esencial en una aristocracia buena y sana, es que no se sienta a sí misma como función ni de la realeza, ni de la comunidad, sino que se sienta como *sentido* y como suprema justificación de éstas. Que acepte con buena conciencia el sacrificio de un sinnúmero de hombres, los cuales, por causa de ella, tienen que ser rebajados y disminuidos, convertirse en instrumentos, en esclavos, en hombres incompletos. La creencia fundamental de esta aristocracia, debe ser: que a la sociedad no le es lícito existir para la sociedad misma, sino sólo como andamiaje, como estructura sobre la cual una especie selecta de seres sea capaz de elevarse hacia su tarea superior, hacia un ser superior.¹⁵² Con esto, Nietzsche propone una nueva responsabilidad, un gran pensamiento educador, seleccionador; pensamiento que dará a muchos el derecho a suprimirse,¹⁵³ ya que: "El fin no es la 'humanidad', sino el superhombre."¹⁵⁴

Los hombres llamados a ser superiores ya no dependen de ninguna moral-metafísica, ellos precisan adoptar como su gran deber la cuestión "de saber de qué modo ha de ser administrada la tierra como un todo", y de qué manera debe ser educado el hombre como un todo.¹⁵⁵ A estos hombres, Nietzsche los coloca como legisladores del porvenir: ellos tienen la tarea de determinar el "hacia dónde", y a "qué objetivo se debe mover la humanidad"; deben determinar la utilidad, determinar lo que es útil al hombre.¹⁵⁶ Con estos hombres "el conocimiento terminará por extender la mano hacia lo que le pertenece de derecho: querrá 'dominar' y 'poseer'..."¹⁵⁷ A ellos se les puede llamar realmente creativos, dado que se encuentran posibilitados de disponer, para sus creaciones, del trabajo de los hombres de ciencia. Para ellos todo saber es un medio de crear,¹⁵⁸ pues en ellos el conocimiento no se separa de la vida.

Se tendrá no sólo una raza de señores cuya misión se agote gobernando, sino una raza que tenga una propia esfera de vida, un exceso de fuerza para la belleza, el valor, la cultura, las

¹⁵² Véase Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (258), pp. 220-221.

¹⁵³ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 109.

¹⁵⁴ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (1000), p. 372.

¹⁵⁵ Véase *Ibid.*, (956), p. 361.

¹⁵⁶ "Pero los auténticos filósofos son hombres que dan órdenes y legislan: dicen '¡asi debe ser!', son ellos los que determinan el 'hacia dónde' y el 'para qué' del ser humano, disponiendo aquí del trabajo previo de todos los obreros filósofos, de todos los juzgadores del pasado, -ellos extienden su mano creadora hacia el futuro, y todo lo que es y ha sido conviértense para ellos en medio, en instrumento, en martillo. Su 'conocer' es crear, su crear es legislar, su voluntad de verdad es -voluntad de poder." (Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (211), p. 155).

¹⁵⁷ Nietzsche, *La gaya ciencia*, (283), p. 136.

maneras, hasta en el sentido más espiritual; una raza afirmadora que se puede conceder todos los lujos, bastante fuerte para no tener necesidad de la tiranía del imperativo de la virtud [...] más allá del bien y del mal; una estufa para plantas raras y elegidas.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Véase *La voluntad de dominio*, (971), p. 366.

¹⁵⁹ *Ibid.*, (897), p. 346.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Capítulo VI

El Eterno retorno y la metafísica

1 El eterno retorno no es la repetición de un modelo primigenio

¿Qué es el eterno retorno? ¿Se puede analizar a la doctrina del eterno retorno buscando sus orígenes, utilizando el método genealógico como en todas las concepciones metafísicas que se han venido considerando? ¿Se puede revertir su método a su propia doctrina? La respuesta parece ser negativa: del eterno retorno mismo no se puede hablar en términos de "origen", pues al eterno retorno no se le puede comprender indagando su procedencia, ya que no lo tiene, y el mismo movimiento que la doctrina representa no es una resultante: Todo es eterno. No hay un primer mundo, un primer suceso a manera del original del cual se sigan las subsiguientes repeticiones.

La eterna repetición, a la que Nietzsche se refiere, no surge en el tiempo: ella misma es tiempo, pues no existe —como acertadamente señala Fink—¹ un primer suceso a manera de original del cual todos los demás sean su repetición. La idea de esta repetibilidad eterna elimina lo anterior y lo posterior, elimina el modelo, elimina un supuesto primer modelo tan cercano al pensamiento metafísico. Aquí se trata de encontrarnos con la contextura del tiempo mismo visto como repetición, se trata de la subversión del tiempo por la eternidad donde nuestra vida presente ya es una vida repetida, sin la existencia de una vida primera, que no sea ella misma repetición y que se encuentre a la base de todas las repeticiones como su original. Así, el carácter de repetibilidad no se forma en el curso del tiempo por repeticiones de un proceso primigenio, sino que esta repetibilidad es la esencia oculta y encubierta del curso mismo del tiempo. La repetición no surge en el tiempo, sino que es el tiempo mismo.

¹ Fink, *op.cit.* p. 54.

El mundo existe. No es una cosa que deviene, no es cosa que pasa. O mejor: deviene, pasa; pero no comenzó nunca a devenir ni a pasar. Vive de sí mismo: sus excrementos son su alimento.²

Tampoco podemos decir que en un principio se haya dado un caos y después paulatinamente un movimiento más armonioso de todas las fuerzas, pues aquí también el caos sería eterno y volvería a producirse en cada anillo, ya que bajo la idea del eterno retorno:

El movimiento circular no es de formación ulterior; es la ley primordial, así como la pluralidad de fuerzas es también originaria, sin excepción ni infracción. Todo devenir se opera dentro del círculo de fuerzas; por consiguiente, no debemos explicar este devenir y perecer circular por falsas analogías como, por ejemplo, los astros o las mareas, o el día y la noche, o las estaciones del año, como características del eterno movimiento circular.³

En la explicación del eterno retorno de lo mismo, Nietzsche recurre a una imagen, a la imagen de dos caminos que duran una eternidad, y ambos convergen en el "instante",⁴ caminos donde corre hacia atrás, lo mismo que hacia adelante, una calle larga y eterna. Para nuestro filósofo, si a nuestras espaldas yace una eternidad, cada una de las cosas que pueden correr, tendrían que haber ocurrido, haber sido hechas, haber transcurrido ya alguna vez. Y si todo ha existido ya, este instante con todas sus particularidades, ¿no tendría que haber ocurrido ya una infinidad de veces? Y lo que es más, si se encuentran todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras de sí todas las cosas venideras, incluso a sí mismo, todas las cosas que han corrido por esa calle deben correr por la otra calle, hacia adelante, tienen que volver a correr una vez más. Tanto las cosas grandes como las pequeñas:

Pues cada una de las cosas que *pueden* correr: ¡también por esa larga calle *hacia adelante* – tiene que volver a correr una vez más! –

Y esa araña que se arrastra con lentitud a la luz de la luna, y esa misma luz de la luna, y yo y tú, cuchicheando ambos junto a este portón, cuchicheando de cosas eternas – ¿no tenemos todos nosotros que haber existido ya? – Y venir de nuevo y correr por aquella otra calle, hacia

² Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (1065), p. 392.

³ Nietzsche, *Tratados filosóficos*, (20), p. 299.

⁴ Véase Nietzsche, *Así habló Zaratustra. De la visión y del enigma*, pp. 223-228.



adelante, delante de nosotros, por esa larga, horrenda calle –¿no tenemos que retornar eternamente?⁵

La doctrina del eterno retorno, que Nietzsche postula, se encuentra ligada a la idea de la fuerza considerada siempre como finita, idea que él acepta sin cuestionársela.⁶ Para él, estamos ante la existencia de fuerzas finitas, ante la finitud de las fuerzas que se manifiestan en un tiempo eterno y que, como tal, se tienen que repetir. Todo esto contrario a las doctrinas que afirman una renovación eterna de las fuerzas, que pretenden un cambio dirigido siempre a lo nuevo. Nuestro filósofo, critica a aquellos que quieren imponer por decreto al mundo la facultad de renovarse eternamente, ya que éstos le imputan a una fuerza, que de suyo es finita y determinada, la milagrosa capacidad de una nueva configuración infinita de sus formas y de sus situaciones. Para éstos, que usan incorrectamente la noción de fuerza, el mundo aun no siendo Dios, debe ser capaz de la divina fuerza de creación, de la infinita fuerza de transformación, debe guardarse de toda repetición y evitar metas o estados finales. Mientras que para Nietzsche:

[...] el mundo como fuerza no debe ser imaginado como infinito, porque no puede ser imaginado así: nosotros rechazamos el concepto de una fuerza infinita como incompatible con el concepto de fuerza. Luego al mundo le falta la facultad de renovarse eternamente [...] El principio de la persistencia de la energía exige el eterno retorno.⁷

Considerado en sentido mecánico, la energía del devenir total subsiste constante; considerada en sentido económico, llega a un determinado punto y luego vuelve a caer en un círculo eterno. Desde esta óptica, en el mundo se dan una serie finita de acontecimientos en un tiempo infinito, de tal manera que las fuerzas finitas sólo pueden darse como repetición, como eterno retorno de las mismas fuerzas. Y con esta repetición, que Nietzsche postula, se llega a un tipo de eternización de las fuerzas que pretende escapar a las concepciones metafísicas de eternidad. Nuestro filósofo no se refiere a una eternidad situada en un más allá, a una eternidad trasmundana, pues con la muerte del Dios eterno, nos encontramos ante una situación diferente, ante una eternidad desplazada a otro terreno, al terreno de la caducidad. Para Nietzsche, la caducidad será lo

⁵ *Ibid.*, p. 226.

⁶ Véase Nietzsche, *El eterno retorno*, (1- 25), pp. 13-19.

⁷ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (1061-1062), p. 391.

eterno, ya que su repetición es eterna. Y esta repetición se entiende como una eternización de lo perecedero, del devenir mismo, que no sitúa a la eternidad por detrás del tiempo, más allá del mismo tiempo, pues el tiempo es aquí lo eterno.

Cuando Nietzsche habla de "eterno" y se lo aplica al tiempo no debemos confundirnos, no se refiere a lo eterno de la metafísica, como trasmundo, como cosa en sí, como Dios, pues mientras que lo eterno para la metafísica se pronuncia como la negación de lo perecedero, como su justificación por lo imperecedero, para Nietzsche lo perecedero no desaparece, sino que se manifiesta eternamente. Las fuerzas finitas se manifiestan en el tiempo como repetición eterna. Todo lo que viene y se va, lo que muere y vuelve a florecer, es pensado como finito, mientras que su repetición es eterna.

Por otra parte, el eterno retorno que presupone la eternidad del tiempo y la finitud de las fuerzas que actúan en él, elimina el supuesto de una Creación *ex nihilo* y de una escatología. Desde este planteamiento, tanto la Creación como las tendencias escatológicas, son palabras rudimentarias derivadas del tiempo y de la superstición que no explican nada. Se elimina la idea de un comienzo con el supuesto de la existencia de un Dios creador, de una voluntad creadora originaria y responsable del devenir. Y es el principio de finitud de la fuerza, que Nietzsche quiere hacer concordar a un nivel científico con la ley de la conservación de la energía, el que le quita al devenir toda secuela teleológica, pues mientras que la actividad es eterna y el número de fuerzas que se realizan es finito, estamos necesariamente ante un número de fuerzas finitas que se repiten en un tiempo infinito, de tal manera que:

Si el mundo tuviese un fin, este fin ya debería estar conseguido. Si hubiese algún estado final no previsto, también éste debería estar realizado. Si el mundo fuese, en general, capaz de preexistir y de cristalizar, de 'ser'; si en todo su devenir tuviese sólo por un momento esta capacidad de 'ser', ha ya largo tiempo que hubiera acabado todo devenir, y, por consiguiente, también todo pensamiento, todo 'espíritu'. El hecho de que el espíritu es devenir demuestra que el mundo no tiene una meta, un estado final y es incapaz de ser. Pero la antigua costumbre de pensar en un

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

fin, en todo lo que sucede y en un Dios creador que guía el mundo es tan fuerte, que al pensador le cuesta trabajo no imaginar que la misma falta de fin en el mundo sea una intención.⁸

El pensamiento del eterno retorno de Nietzsche se presenta como una alternativa no-metafísica, descalifica toda salida metafísica con pretensiones ordenadoras del mundo. Su doctrina del eterno retorno nos empuja a un nuevo descubrimiento, a pensar el tiempo como la dimensión propia de todas las cosas mundanas, donde el ser se disuelve en el tiempo y ya no puede ser fijado a nada fuera del tiempo, sin que todo esto implique que el eterno retorno sea la negación del tiempo, pues más bien representa negación de la trascendencia como explicación del tiempo. El tiempo es más bien negado, por las tendencias metafísicas al concebirlo como tendencia que termina en lo estático, en un no-tiempo, mientras que el eterno retorno toma al ser como eterno nacimiento y muerte, considera a la fugacidad del tiempo, no lo niega.

Desde la idea del eterno retorno —que Nietzsche defiende— todo se repite en un ciclo perpetuo, desde una inmanencia radical que prohíbe toda referencia a cualquier sentido que le sea externo, sin que esto signifique el reemplazamiento del antiguo ser de la metafísica entendido como inmóvil, por el devenir que pretenda cumplir un plan ya dado. Su doctrina no manifiesta ni tendencia, ni objetivo, ni metas que puedan ser deducidas según nuestras categorías racionales, pues la misma "razón" de las cosas es entendida desde un momento del mundo, desde su inmanencia, y no desde un principio trascendente. Pero escuchemos al propio Nietzsche:

Este mundo es un prodigio de fuerzas, sin principio, sin fin; una dimensión fija y broncoinea de fuerzas, que no se hace más grande ni más pequeña, que no se consume, sino que se transforma como un todo invariablemente grande; es una cosa sin gastos ni pérdidas, pero también sin incremento, encerrada dentro de la nada como en su límite; no es cosa que se desvanezca ni que se gaste, no es infinitamente extenso, sino que está inserto como fuerza, como juego de fuerzas y ondas de fuerza; que es al mismo tiempo uno y múltiple; que se

⁸ Nietzsche, *Ibid.*, (1061), pp. 390-391. Para Nietzsche, en el mundo no se da como condición un estado final, para él esta es la única seguridad que tenemos a mano contra una gran cantidad de hipótesis cósmicas, así como para todo tipo de hipótesis mecanicistas. Para él no hay un término, un fin para el devenir de todas estas fuerzas finitas, pues si el mundo, que es eterno, persiguiese un fin ya lo hubiera alcanzado, puesto que ha tenido ya todo el tiempo requerido (una eternidad) para ello, para la manifestación de todas las fuerzas finitas. Y si el devenir pudiese desembocar en el ser (hablando en un sentido metafísico) o en la nada, este estado ya debería haber sido alcanzado, ya que el mundo,

acumula aquí y al mismo tiempo disminuye allí: un mar de fuerzas corrientes que se agitan en sí mismas, que se transforman eternamente, que corren eternamente; un mundo que tiene innumerables años de retorno, un flujo perpetuo de sus formas, que se desarrollan desde la más simple a la más complicada; un mundo que de lo más tranquilo, frío, rígido, pasa a lo que es más ardiente, salvaje, contradictorio, y luego de la abundancia torna de nuevo a la sencillez, del juego de las contradicciones torna al gusto de la armonía y se afirma a sí mismo aun en esta igualdad de sus vías y de sus años, y se bendice a sí mismo como algo que debe tornar eternamente como un devenir que no conoce ni la saciedad ni el disgusto ni el cansancio.⁹

No se puede pensar la fuerza de una manera atemporal. La fuerza y el reposo son incompatibles, pues la esencia de la fuerza es fluida.¹⁰

La fuerza, el reposo, el permanecer igual a sí mismo, son cosas contradictorias entre sí. La medida de la fuerza (como dimensión) es fija, pero su esencia es fluida.

Hay que negar que haya cosas 'sin tiempo'. En un determinado momento de la fuerza se da la condición absoluta de un nuevo reparto de todas las fuerzas que la componen: nunca puede fijarse. El 'cambio' forma parte de su esencia; por consiguiente, también su carácter temporal; pero con esto sólo se fija de un modo abstracto la necesidad del cambio.¹¹

El mundo, tal y como lo concibe Nietzsche, no se entiende sin la creación por parte de las fuerzas finitas. Para él, estamos ante un mundo sin fin, que crea y destruye eternamente, ante un mundo dionisiaco, enigmático, carente de interpretaciones morales, pues se encuentra más allá del bien y del mal. Estamos ante un mundo como voluntad de poder.

Este mundo mío dionisiaco que se crea eternamente a sí mismo, que se destruye eternamente a sí mismo; este misterioso mundo de la doble voluptuosidad; este mi 'más allá del bien y del mal', sin fin, a menos que no se encuentre un fin en la felicidad del círculo; sin voluntad, a menos que un anillo no pruebe buena voluntad de sí mismo, ¿queréis un nombre para este mundo? ¿Una solución para todos sus enigmas? ¿Y una luz para vosotros, oh desconocidos, oh fuertes, oh impávidos, oh 'hombres de la medianoche'? ¡Este nombre es la 'voluntad de dominio' y nada más!¹²

pensado como una determinada dimensión de fuerza, debe atravesar un número calculable, finito de combinaciones en el gran juego de dados de su existencia.

⁹ Nietzsche, *Ibid.*, (1066), p. 393.

¹⁰ "El mundo de las fuerzas no encuentra reposo alguno pues de lo contrario éste ya se hubiera alcanzado y el reloj de la existencia se hubiera parado. Por consecuencia, el mundo de las fuerzas nunca está en equilibrio; no tiene un momento de descanso; la cantidad de fuerza y de movimiento son siempre iguales en todo tiempo." (Nietzsche, *El eterno retorno*, (25), p. 18).

¹¹ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (1063), p. 391.

¹² *Ibid.*, (1066), p. 393.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

2 El tiempo como eterno retorno *versus* el tiempo teleológico.

El eterno retorno se opone a la concepción teleológica del tiempo representado tanto por la idea cristiana de la salvación como el fin de la humanidad como por la idea moderna de progreso. La concepción teleológica del tiempo del cristianismo es fuertemente criticada por Nietzsche, ya que para esta explicación metafísica del tiempo, el problema de cada individuo se remite a una vida futura. Para el cristianismo el valor, el sentido de la vida está dado con relación a un valor fijo, absoluto, eterno. Y lo mismo podemos decir de la idea moderna, que entiende al devenir como progreso, progreso visto como el ideal, como el fin de la historia, como meta ya fijada.

Para Nietzsche, la idea de progreso que ve a la historia como el devenir de algo siempre nuevo, que piensa a la historia como proceso rectilíneo, que corre siempre caminos no explorados, caminos ascendentes hacia el progreso, es realmente una idea heredada de la cosmovisión teleológica cristiana, pues con la idea de progreso se conserva la misma fe en el antiguo ideal. Con este ideal del reino de Dios puesto fuera del tiempo simplemente se desplaza a un ideal de lo humano que se realiza en la tierra. Para nuestro filósofo, el fin del mundo, el fin de la humanidad, puede estar puesto en algo trascendente, en un absoluto, en la vida eterna, o dicho fin se puede realizar en la tierra, ser terreno; pero, en todos estos casos, el movimiento de la historia está dado por metas transhistóricas, donde el fin está puesto de antemano y mantiene su trascendencia, se encuentra fuera de la misma historia, del devenir, aunque en algunos casos tenga pretenda ser inmanente.

La concepción cristiana del tiempo se funda en principios suprasensibles, en principios metafísicos y es inseparable de la idea Providencia. Para esta concepción los fines están puestos por Dios, a imagen de sus atributos: como una eternidad que vigila al tiempo desde fuera del tiempo para garantizar su sentido y proponerle una meta final. Para este pensamiento teleológico-metafísico del tiempo, el curso del mundo se encuentra regido por un plan providencial, por una finalidad dada en el plan divino, cosa que, para Nietzsche, encubre una moral,

intenta instaurar un reino de la Moral en el mundo. Para nuestro filósofo, explicar el devenir mundano desde un fin, desde un principio trascendente, ajeno al devenir mismo, nos lleva a interpretar al mundo, a la realidad terrena en términos de pecado y de culpa, nos lleva a buscar de responsables. Y todo esto, debido al abismo que se establece, desde la lógica interna de esta explicación teleológica, entre la bondad de Dios, fin al que debemos aspirar y el curso habitual del mundo siempre imperfecto. La creencia en un Dios creador, en un Dios de la Providencia, en un Dios moral o en una Razón, fundamentos de la teleología, nos obliga a la descalificación de lo terreno, a mirarlo con malos ojos e imposibilitando la inocencia del devenir.

Desde el plan providencial se da una condenación de la marcha general de las cosas, pues dicho plan que se pretende perfecto, nos coloca ante un "así debería ser todo", pero en la realidad "no es de esta manera".¹³ Nietzsche desenmascara el eterno descontento que genera ese "debería ser", esa perfección que nunca se cumple, pues al tomar como modelo a la perfección se pide que todo sea de otra manera, cosa que supone una crítica dirigida hacia el todo. Su pensamiento se pronuncia contra toda descalificación de lo existente, para él: "Afirmar lo que es, como es, parece algo infinitamente más serio, más elevado que cualquier 'debiera ser así'..."¹⁴ Opta por la afirmación de todo lo existente, de todo lo terreno.

Por otra parte, también desenmascara el deseo de dominio, de poder que hay por detrás de todo "debería ser". Desenmascara el tipo de poder y de hombre que hay por detrás de esta descalificación, ya que, para nuestro filósofo, este supuesto "debería ser" encubre realmente nuestro deseo de dominar el universo.

En su análisis Nietzsche reduce las tendencias teleológicas a creencias. Para él, en realidad no existen tales finalidades, sólo tenemos una creencia en ellas. ¿Si en realidad no hay finalidades dadas, por qué creemos en ellas? ¿De dónde viene nuestra creencia en la finalidad, que a todo ser existente queremos atribuirle una finalidad? Su análisis nos muestra que nuestra creencia en la finalidad está

¹³ Véase *Ibid.*, (330-334), pp. 134-136.

¹⁴ *Ibid.*, (333), p. 135.



ligada a la vida, a un tipo de vida. Para activar la vida, para conservarla se hace que aquello que sucede sin finalidad alguna parezca hecho en vistas a un fin. Tal es el caso de los que creen que trabajan a favor de Dios, éstos en realidad activan la vida de la especie, activando la creencia en la vida. Para ellos vale la pena vivir, la vida tiene consecuencias, hay algo por detrás de ella: hay un fin. Así, Nietzsche llega a mencionar que la creencia en la finalidad realmente corresponde al instinto de conservación que se manifiesta de cuando en cuando con matices de razón o de pasión intelectual, y en razón de esto se dan una serie de motivos que nos hacen olvidar que en el fondo lo que opera no es más que impulso, instinto, locura y falta de razón:

Para que todo lo que sucede necesariamente y siempre por sí mismo, sin ningún fin, aparezca en adelante como hecho en vista de un fin, plausible al hombre como razón y ley última, el maestro de moral se impone como maestro del fin de la vida: inventa para esto una segunda y nueva vida [...] a ningún precio quiere que nos riamos de la existencia, ni de nosotros mismos, ni de él. Para él el ser es siempre es el ser.¹⁵

Por otra parte las mismas creencias en la finalidad nos remite a una sintomatología. Para Nietzsche, todas las audacias de la metafísica, sobre todo las que se refieren al valor de la vida situado en un más allá, se deben interpretar como síntomas de determinadas constituciones físicas. Síntomas del cuerpo, de su éxito o de su fracaso, tanto de su plenitud, de su poder y de su soberanía, como de sus detenciones, de sus fatigas, de su voluntad de fin. Para él, los mismos filósofos hasta ahora no han tratado el tema de la verdad, sino que han hablado de algo diferente: sólo han hablado de salud, de porvenir, de poder, de vida, de tal manera que si nos remontamos a la procedencia de las creencias teleológico-metafísicas se detecta que por detrás de dichas creencias hay errores que se ocultan, errores de tipo físico: hay enfermedad por detrás de tales interpretaciones teleológicas, donde deambulan necesidades fisiológicas disfrazadas de objetividad, de absolutos.

[...] toda metafísica y física que conoce un final, un estado definitivo de cualquier especie, toda aspiración, sobre todo estética o religiosa, a un más allá, a un 'juntamente', a un 'fuera', a un 'por encima de', autorizan a informarnos de si fue una enfermedad la que inspiró al filósofo. El disfraz

¹⁵ Nietzsche, *La gaya ciencia*, (1), p. 50.

inconsciente de las necesidades fisiológicas bajo el manto de lo objetivo, del ideal, de la idea pura, va tan lejos, que nos asustaríamos, y yo me he preguntado muchas veces si, de una manera general, la filosofía no ha sido hasta el presente, sobre todo, una interpretación del cuerpo y 'un desconocimiento del cuerpo'.¹⁶

La crítica nietzscheana se extiende a toda una gama de teorías que abierta o veladamente encuentran en la teleología una explicación para lo real. Se extiende al sentido suprahistórico de la historia, para quien todo devenir se juzga según un objetivo ya dado que tiene su apoyo fuera del tiempo, pues dicha concepción supone una verdad eterna, un alma que no muere, una conciencia siempre idéntica a sí misma, al igual que las doctrinas que proponen trasmundos, mundos ideales y transfieren el valor de la vida a otra parte: a una vida después de la muerte, a una progresiva evolución de las ideas o a una humanidad que tiende hacia un progreso al infinito (hacia la nada). Estas doctrinas simplemente representan una cierta interpretación donde determinados puntos de vista son elegidos a expensas de otros y de ninguna manera tienen carácter absoluto. Así Nietzsche señala:

Yo busco una concepción del mundo que esté conforme a este hecho. El devenir debe ser explicado sin recurrir a estas intenciones finales: el devenir debe aparecer justificado en todo momento (o bien debe aparecer no valorable: lo que nos lleva a la misma conclusión); no podemos de ningún modo justificar el presente por un porvenir o el pasado por el presente.¹⁷

Las teorías teleológicas del tiempo privan al devenir de su dignidad, pues para esta concepción el devenir siempre será calificado como imperfecto en relación con lo perfecto: lo inmutable, con un "deber ser". Mientras que la doctrina del eterno retorno pretende recuperar la inocencia del devenir, acabar con la desvalorización del devenir siempre condenado por su caducidad, siempre explicado por lo que no es, por su contrario: lo inmóvil, lo fuera del tiempo.

La doctrina del eterno retorno excluye toda explicación teleológica, hace a un lado toda concepción del mundo que parta de lo trascendente. Con esta doctrina el centro de gravedad de la existencia se transforma, pues desde la concepción del tiempo como eterno retorno el devenir no tiene ningún sentido ni ninguna

¹⁶ Nietzsche, prólogo a la segunda edición de *La gaya ciencia*, (2), p. 26.



finalidad dadas desde "un no devenir", desde lo inmutable, pues todo supuesto sentido está en él mismo y todas las "finalidades" son mundanas, inmanentes a él. Partiendo de esta doctrina, el mundo no puede ser entendido desde lo inmóvil, desde un trasmundo ideal, suprasensible. El mismo devenir no es divino en el sentido de una divinidad contrapuesta fuera del devenir que lo guíe; es "divino" en la medida en que encierra en sí todas las contradicciones, en la medida en que todas estas pueden ser afirmadas.

Gracias a la idea del eterno retorno el devenir recobra su valor y lo perecedero se libera, éste ya no se encuentra en función de lo imperecedero. Desde esta óptica, se consideran como malvadas y enemigas del hombre todas esas doctrinas que sólo hablan de lo Inmutable, de lo Uno, de lo Lleno, de lo Inmóvil, de lo Saciado, de lo Imperecedero, pues no consideran la inocencia del devenir. Para Nietzsche, de tiempo y de devenir es de lo que deben hablar los mejores símbolos.¹⁷ Debemos conservar nuestra veneración hacia todo lo que se encuentra en estado de *devenir*, emprender el rescate de la caducidad de lo finito, de lo próximo, de lo perecedero siempre degradado por el tiempo considerado linealmente, pues aquí todo lo perecedero adquiere su redención, se eterniza, ya que en el eterno retorno la inmanencia se asume hasta sus últimas consecuencias.

Podemos decir que la doctrina del eterno retorno representa una oposición franca contra toda teoría teleológica, pues esta doctrina nos coloca ante el círculo cerrado en sí, que induce al pensamiento a no buscarle causa, razón, finalidad, comienzo o punto de partida fuera del círculo. Esta doctrina nos invita a tomar el mundo tal como es, y no tal como debería ser, ya que en el círculo cerrado, donde se da un proceso interno e inmanente, no se añade ni se suprime nada. Se afirma el todo como inocente y con esta afirmación se da el subsiguiente rescate del valor de las cosas próximas, de las cosas en su caducidad, hechas a un lado por la metafísica. Aquí llegamos a la afirmación sin reservas de la existencia con todos sus matices y caras.

¹⁷ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (705), 269.

¹⁸ Véase Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pp. 132-133.

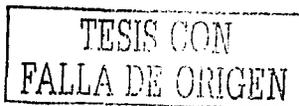
La noción de inocencia se convierte en un concepto central en el discurso nietzscheano: esta idea de inocencia se lanza contra la teleología. La enseñanza de Zarathustra de la doctrina del eterno retorno nos habla de la inocencia del devenir, pues, tanto la necesidad de terminar con una interpretación que culpabiliza a la realidad, al devenir, como el hacer a un lado la coacción, la finalidad y la culpa, tienen que ver directamente con un restablecer la inocencia de todo lo existente. El pensamiento nietzscheano intenta restituir a todas las cosas la más vieja aristocracia del mundo y redimir las de la servidumbre de la finalidad, al enseñar que por encima de ellas y a través de ellas no hay ninguna voluntad eterna que quiera.

De la afirmación de la inocencia de lo existente se sigue la eliminación subsiguiente de la culpa como explicación del sufrimiento, y la negación de la responsabilidad en los términos en que la metafísica la entiende. Aquí nos encontramos ante la afirmación del todo no culpabilizado, inocente. Pero para lograr dicha inocencia es necesario negar todo absoluto, toda trascendencia, negar a Dios. Negar todo fundamento para un "deber ser", desde el cual intentemos juzgar todo lo existente.

*Nosotros hemos inventado el concepto 'finalidad': en realidad falta la finalidad... Se es necesario, se es un fragmento de la fatalidad, se forma parte del todo, se es en el todo, -no hay nada que pueda juzgar, medir, comparar, condenar nuestro ser, pues esto significará juzgar, medir, comparar, condenar el todo... ¡Pero no hay nada fuera del todo! -Que no se haga ya responsable a nadie, que no sea lícito atribuir el modo de ser a una causa prima, que el mundo no sea una unidad ni como *sensorium* ni como 'espíritu', sólo esto es la gran liberación, -sólo con esto queda restablecida otra vez la inocencia del devenir... El concepto 'Dios' ha sido hasta ahora la gran objeción contra la existencia... Nosotros negamos a Dios, negamos la responsabilidad en Dios: sólo así redimimos al mundo.¹⁹*

Para Nietzsche, como nosotros somos los inventores de la finalidad y no hay nadie que pueda medir, juzgar y condenar lo existente, pues no hay nadie que pueda salir de este todo del que formamos parte, no podemos ser parte y juez. La responsabilidad carece de fundamento, así como también cualquier imperativo

¹⁹ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 69-70.



moral, que desde su concepción propia pretenda juzgar y hacer responsables, buscar culpables:

[...] no se puede juzgar, medir, parangonar ni siquiera negar el Todo. [...] porque no existe nada fuera del Todo... Y, repitámoslo, éste es un gran consuelo, en esto encontramos la inocencia de toda existencia.²⁰

Para acabar con la supuesta culpabilidad y responsabilidad que traen consigo una visión teleológica del tiempo Nietzsche afirma, de una manera más radical, que nada de lo que sucede puede ser en sí reprehensible, ya que no se hubiera podido evitar, pues todas las cosas están tan íntimamente ligadas unas a otras, de tal manera que no podemos excluir a algunas sin excluir a todas las demás. Para él no hay actos reprehensibles, pues un acto reprehensible termina en un mundo reprobado. Por eso nos dice:

¿Cuál puede ser *nuestra* única doctrina? –Que al ser humano nadie le *da* sus propiedades, ni Dios, ni la sociedad, ni sus padres y antepasados, ni *él mismo* [...] *Nadie* es responsable de existir, de estar hecho de este o de aquel modo, de encontrarse en estas circunstancias, en este ambiente. La fatalidad de su ser no puede ser desligada de la fatalidad de todo lo que fue y será.²¹

Para Nietzsche ni las cosas, ni lo que llamamos valores tienen un valor en sí desde los cuales podamos juzgar y condenar al mundo, sino que los valores surgen de determinados estados de la voluntad, de determinados estados de fuerza o de debilidad, ya que éstos se explican desde la voluntad de poder. Desde su óptica, el valor total del mundo no es valorable, no poseemos una perspectiva inapelable y las apreciaciones tanto pesimistas como optimistas no son aceptables, pues éstas son frutos de la creencia en el valor de la verdad absoluta. Así que las sanciones que damos a los valores no se amparan en ninguna instancia exterior, omnicomprendiva y absoluta, pues no hay verdades ni valores eternos, absolutos, universalmente válidos. Más bien, Nietzsche intenta darle a las cosas el mismo valor, y las diferencias estarían dadas por las diferentes perspectivas de los diferentes tipos determinados de vidas. Por eso nos dice:

²⁰ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (764), p. 295.

Si el devenir es un gran anillo, todas las cosas tendrían el mismo valor, serán igualmente eternas, igualmente necesarias. En todas las correlaciones de sí y no, de preferencia y de exclusión, de amor y de odio, sólo se expresa una perspectiva, el interés que representan tipos determinados de vida: en sí todo lo que es pronuncia un sí.²²

Zaratustra nos habla de la inocencia de todas las cosas: él encuentra una bienaventurada seguridad en todas las cosas que prefieren bailar sobre los pies del azar, pues para él sobre todas las cosas está el cielo Azar, el cielo Inocencia, el cielo Acaso y el cielo Arrogancia. Proclama la inocencia de todo lo existente: "Pues todas las cosas están bautizadas en el manantial de la eternidad y más allá del bien y del mal; el bien y el mal mismo no son más que sombras intermedias y húmedas tribulaciones y nubes pasajeras."²³ La pureza del cielo elevado le dice:

¡Oh cielo por encima de mí, ¡tú puro! ¡elevado! Ésta es para mí tu pureza, ¡que no existe ninguna eterna araña y ninguna eterna telaraña de la razón: – que tú eres para mí una pista de baile para azares divinos, que tú eres para mí una mesa de dioses para dados y jugadores divinos!²⁴

Nietzsche sostiene la inocencia azarosa del devenir libre de metas absolutas, de fines impuestos, afirma la inocencia de todo lo existente. Y con esto, se puede decir, acaba con las jerarquías que la metafísica había designado a las cosas. Acaba con la jerarquía ontológico-metafísica de las cosas, pues al darle valor a todas las cosas gracias a la afirmación del todo, se ve en la necesidad de darle su lugar tanto a lo grande como a lo pequeño. Desde la doctrina del eterno retorno el todo del mundo es afirmado y no hay una perspectiva inapelable desde la que algo pueda ser condenado o estimado desde una validez absoluta.

Suponiendo que dijéramos que sí en un determinado momento, con ello habríamos dicho no sólo sí a nosotros mismos, sino a toda la existencia. Porque nada existe por sí mismo, ni en nosotros ni en las cosas, y aunque sólo una vez haya vibrado y resonado nuestra alma como una cuerda por la felicidad, sería necesario toda la eternidad para construir las condiciones de este único acontecimiento, y toda la eternidad habría sido aprobada, justificada y afirmada en este único momento en que decimos 'sí'.²⁵

²¹ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 69.

²² Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (293), p. 124.

²³ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 235.

²⁴ *Ibid.*, p. 236.

²⁵ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (1031), p. 381.

Desde este orden de ideas se rescata el valor de todo lo existente: aquí tanto el mal como la decadencia y la corrupción pierden su sentido puramente negativo, su apreciación se relativiza y la comprensión que se tiene del mal, de los males de mundo, cambia. La llamada descomposición no es algo condenable en sí, sino que es consecuencia necesaria de la vida, del crecimiento vital. También la misma aparición de la decadencia se presenta como necesaria al igual que cualquier surgimiento y avance de la vida: es más, no hay modo de hacerla desaparecer, es propia de todas las épocas. Por eso ante la decadencia sólo se debe combatir la posible contaminación de las partes sanas, ya que el costo de cualquier elevación de la cultura se da en la posibilidad de una elección a costa de una multitud, pues aquí se miran todas las cosas desde la perspectiva del crecimiento, desde la voluntad de poder, y es por eso que en ocasiones las mismas causas que han producido el empequeñecimiento del hombre, llevan a los más fuertes y excepcionales a la grandeza.

Con la doctrina del eterno retorno se le devuelve su dignidad a toda cosa:

[...] todo ha tenido demasiado valor para poder ser tan fugaz; yo busco una eternidad para cada cosa: ¿se deben quizá verter en el mar los bálsamos y los vinos más preciosos? Mi consuelo es esto: que todo lo que ha sido es eterno; el mar lo echa a la orilla.²⁶

La aceptación de la concepción del tiempo nietzscheana presupone una profunda transformación en la existencia humana, ya que dicha concepción se encuentra situada al margen de cualquier seguridad, de cualquier ideal, de cualquier teleología que nos asegure un determinado fin. Pero esto no llega a la anulación total de las metas humanas, pues, si por un lado Nietzsche invalida las explicaciones teleológicas, por otro, las mismas enseñanzas del eterno retorno quieren que el hombre del porvenir, que el hombre al que se quiere llegar, no carezca de fines, de metas, pero que sea él el que determine por sí mismo sus fines, pues se reconoce que somos nosotros, los hombres, los que ponemos los fines²⁷ y los valores, ya que faltan los fines dados. Nietzsche propone un hombre

²⁶ *Ibid.*, (1064), p. 392.

²⁷ Zaratustra es presentado como creador de sentido, descifrador de enigmas y redentor de azares. Él mismo nos habla de metas, de creación de metas. No de metas dadas por una moral, pues para él sólo el creador sabe lo que es bueno y lo que es malo. Lo que es bueno y lo que es malo no está dado de antemano, ni es idéntico para todos, requiere de una

nuevo, un hombre producto de una transformación, que se pueda dar sus propios fines, sus propios valores; un hombre que pueda descansar fuertemente en él mismo e incrementar el sano egotismo, la intensificación de su propio yo, pues de ninguna manera se recomienda caer en el altruismo que intenta la intensificación del no-yo y evita la creación de fines propios. Por eso Zaratustra, cuando habla de metas, no pretende fijar una meta unitaria para toda la humanidad, pues esto sería volver al teleologismo de la metafísica. Para él, no hay ni Dios, ni metas ya dadas para toda la humanidad.

3 Eterno retorno: un nuevo sentido no-metafísico de la existencia

3.1 El eterno retorno como un nuevo sentido para la existencia

El eterno retorno no sólo es una idea, sino que es además una doctrina que no puede ser interpretada ni comprendida desde la metafísica, pues interpretar dicha doctrina de la eterna repetición de lo mismo desde una visión metafísica, desde las expectativas de un tiempo lineal, de un tiempo concebido teleológicamente que encuentra su sentido en un fin superior, nos puede llevar a la pérdida de sentido de la existencia. Bajo una interpretación metafísica de la realidad y del tiempo, el eterno retorno se puede tornar en la forma extrema de nihilismo, la nada eterna, el absurdo en una repetición eterna: la existencia tal cual es, sin sentido y finalidad, pero volviendo constantemente de una manera inevitable, sin un desenlace en la nada.

Sólo una interpretación que se salga de los dominios metafísicos puede entender la doctrina del eterno retorno como la máxima afirmación que se le puede dar a lo existente, colocándonos no ante el sinsentido, sino ante un nuevo sentido de la existencia.

creación personal. Se puede decir que Zaratustra es un creador, pues él le ha enseñado a todos sus pensamientos y descos, a pensar y a reunir lo que en el hombre es fragmento, enigma y espantoso azar. Su creación es para el futuro, él camina entre los hombres como entre los fragmentos del futuro, de un futuro que él contempla, él es un futuro, un puente hacia el futuro. Es un vidente, un volente, un creador. (Véase Nietzsche, *Así habló Zaratustra, De la redención*, pp. 202-207).

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

El pensamiento del eterno retorno está situado en el terreno de lo enigmático. Éste se le presenta a Zaratustra como su pensamiento más abismal, como su destino, su máximo peligro y su máxima enfermedad. El saber que tiene Zaratustra de su pensamiento más abismal es un saber propio: éste difiere del saber que de él tienen sus animales. Éstos sólo saben de él de alguna manera, no lo comprenden en todo su sentido. Podemos decir que sus animales sólo tienen una visión naturalista del eterno retorno, donde el asco, el sinsentido, que puede producir el pensamiento de una misma existencia que se repite eternamente, es algo que al animal sin proyecto ni objetivo no puede sentir. Sus animales saben lo que enseña y su enseñanza no les plantea ningún problema. Ellos ponen al descubierto que, aunque uno muera y desaparezca, todo volverá eternamente, tanto lo grande como lo pequeño, pues el nudo de las causas, en el cual se encuentra uno entrelazado retorna, de tal manera que ese nudo nos creará de nuevo, ya que cada uno forma parte de las causas del eterno retorno. Por eso también el mismo Zaratustra vendrá otra vez. Para sus animales Zaratustra dirá:

“Vendré [...] no a una vida nueva o a una vida mejor o a una vida semejante:

–vendré eternamente de nuevo a esta misma e idéntica vida, en lo más grande y también en lo más pequeño, para enseñar de nuevo el eterno retorno de todas las cosas, –

–para decir de nuevo la palabra del gran mediodía de la tierra y de los hombres, para volver ha anunciar el superhombre a los hombres.”²⁸

En este sinsentido, que los animales de Zaratustra son incapaces de experimentar, es donde el hombre dotado de conciencia se puede instalar, pues el pensamiento del eterno retorno puede colocar al hombre (más no a los animales) ante la pérdida de sentido de la existencia, ya que éste, al postular la repetición eterna tanto de lo más alto como de lo más bajo, puede tornar inútil cualquier tipo superación, dejar a toda acción sin una mínima motivación: si eternamente retorna tanto el hombre grande como el hombre pequeño e insignificante, qué sentido tiene trascenderse a uno mismo, qué sentido tiene la autosuperación. Dicho pensamiento puede llegar a ser como un monstruo, una serpiente que se desliza por la garganta, el gran hastío que estrangula, que se desliza por la garganta de pastor, por la garganta de todo hombre. Si todo es igual, nada merece la pena,

²⁸ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pp. 303-304.

pues si demasiado pequeño se ve al hombre grande, el eterno retorno de lo más pequeño resulta el hastío, el sinsentido de toda existencia.

Pero, ¿cómo lograr esta transformación, este amor a la vida que nos haga desear eternamente su repetición y que a su vez escape del sinsentido? En este punto la idea del retorno se vuelve a enfrentar a la problemática del sinsentido de la existencia, el sinsentido más radical que en la obra de Nietzsche se encuentra representado por el espíritu de la pesadez,²⁹ demonio y enemigo capital. Este espíritu habla verdades, pero verdades a medias, toma las cosas a la ligera, no hay en su conocimiento profundidad, no conoce el pensamiento abismal de Zaratustra, no lo soportaría. Este espíritu de la pesadez, descrito como espíritu subterráneo "mitad enano", "mitad topo", paralítico y paralizante, representa al hombre de la metafísica, al hombre de la moral (para él hay un bueno para todos y un malvado para todos),³⁰ Para sí mismo es una carga pesada, pues lleva cargando en sus hombros (como el camello) demasiadas cosas pesadas, ajenas y propias: lleva sobre sí palabras y valores ajenos.

Para el espíritu de la pesadez, todas las cosas derechas mienten, toda verdad es curva y el tiempo mismo es un círculo, donde los caminos eternos del pasado y del futuro no se contradicen eternamente, sino que se encuentran en el "instante". Este espíritu lleva hasta sus últimas consecuencias la concepción circular del tiempo, pero las entiende desde la metafísica, desde la concepción del tiempo teleológico-lineal. Y desde esta perspectiva nos plantea el sinsentido de la existencia, su imposibilidad de superarse. Este espíritu del eterno retorno monótono de lo mismo deja caer plomo en los oídos y en el cerebro de Zaratustra al hablarle de esta manera:

¡Oh Zaratustra, tú piedra de la sabiduría, tú piedra de honda, tú destructor de estrellas! A ti mismo te has arrojado tan alto, – mas toda piedra arrojada – ¡tiene que caer!

Condenado a ti mismo, y a tu propia lapidación: oh Zaratustra, sí, lejos has lanzado la piedra, – ¡mas sobre ti caerá de nuevo!³¹

²⁹ Véase Nietzsche, *Así habló Zaratustra, De la visión y del enigma*, pp. 223-228 y *Del espíritu de la pesadez*, pp. 268-272.

³⁰ El espíritu de la pesadez procura que desde la cuna se nos dote de valores pesados, impide a los niños a tiempo que se amen a sí mismos. (Véase *Ibid.*, p. 270).

³¹ *Ibid.*, p. 224.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Y con esto, pone de manifiesto la falta de sentido de toda acción humana y de toda existencia que tienda a la autosuperación, pues desde este planteamiento el tiempo vivido de un modo circular imposibilita una autosuperación progresiva. Aquí las metas de Zaratustra y de todo hombre carecen de todo sentido, puesto que por más alto que uno quiera lanzar su existencia ésta siempre regresa al punto más bajo. Y en este punto la cuestión será: ¿cómo salir de esta paralización, de este sinsentido que trae consigo el tiempo entendido como eterno retorno? Ante esta cuestión, Nietzsche asume el reto de mantener la idea del retorno eterno e intenta ofrecer la posibilidad de un sentido a la existencia desde la aceptación de dicha idea. Un sentido que no caiga en ningún tipo de planteamiento metafísico, en ninguna búsqueda de fundamento que coloque su cabeza en un trasmundo. Contra el sentimiento paralizador de la disolución universal y de la imperfección universal sostiene el eterno retorno.

Para salir del sinsentido en el que puede instalarnos el tiempo concebido como eterno retorno, Zaratustra recurre, como primer instancia, al valor, al valor del hombre. Descubre en el hombre un algo que llama valor, valor que mata todo desaliento. Para él, el hombre es el animal más valeroso, el que ha vencido a todos los animales, a todos los dolores, y valor puede contra el dolor más profundo, el dolor por el hombre: la compasión. El valor que ataca –nos dice– es el mejor matador, pues mata el mismo vértigo a los abismos, mata incluso la compasión que es el abismo más profundo: "...el valor que *ataca*: éste mata la muerte misma, pues dice: '¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!'."³²

Pero no sólo el valor lucha contra el sufrimiento, contra el dolor por el hombre, sino que Nietzsche nos habla de otra instancia: del placer.³³ Para él el placer lucha contra el sufrimiento y lo hace de una manera más profunda, lo transforma: en placer por la eternidad, en placer cósmico. El placer posee la visión más profunda del tiempo, placer cósmico, estremecedora experiencia de la eternidad.

*El mundo es profundo,
Y más profundo de lo que el día ha pensado.*

³² *Ibid.*, p. 225

Profundo es su dolor. –

El placer –es más profundo aún que el sufrimiento:

El dolor dice: ¡Pasa!

Mas todo placer quiere eternidad, –

–¡Quiere profunda, profunda eternidad!³⁴

Para Nietzsche el placer es más profundo aún que el sufrimiento, pues mientras que lo que llega a ser perfecto, todo lo maduro quiere morir, todo lo inmaduro quiere vivir: todo lo que sufre quiere vivir, para volverse maduro, alegre y anhelante. El dolor dice pasa, dice fuera todo dolor, lo que sufre quiere herederos, quiere hijos, no se quiere a sí mismo, mientras que "...el placer no quiere herederos, ni hijos, –el placer se quiere a sí mismo, quiere eternidad, quiere retorno, quiere todo-idéntico-a-sí-mismo-eternamente."³⁵

Pero, bajo esta concepción, el dolor y el placer no se contraponen: el mismo dolor es también placer, puesto que todos los acontecimientos se encuentran encadenados. De tal manera que, al querer dos veces una misma cosa, se quiere todo de nuevo, tanto el dolor como el placer eterno, pues todo está encadenado, trabado, enamorado. El mismo decir sí a un placer se convierte en un sí a todo dolor, ya que todo placer se quiere a sí mismo, por eso quiere también el sufrimiento, pues el placer es tan rico que incluso tiene sed de dolor, de infierno, de odio, de oprobio, de lo lisiado, en pocas palabras: de mundo. El placer quiere eternidad de todas las cosas, éste muerde el cebo de sí mismo: la voluntad de anillo lucha en él.

¿Habéis dicho si alguna vez a *un solo* placer? Oh amigos míos, entonces dijisteis si también a *todo* dolor. Todas las cosas están encadenadas, trabadas, enamoradas, –

–¿habéis querido en alguna ocasión dos veces *una sola* vez, habéis dicho en alguna ocasión ¡tú me agradas, felicidad! ¡Sus! ¡Instante!>? ¡Entonces quisisteis que *todo* vuelva!

–todo de nuevo, todo entero, todo encadenado, trabado, enamorado, oh, entonces *amasteis* el mundo, –

vosotros eternos, amadlo eternamente y para siempre: y también al dolor decidle: ¡pasa, pero vuelve! *Pues todo placer quiere – ¡eternidad!*³⁶

³³ Véase *Ibid.*, pp. 421–429.

³⁴ *Ibid.*, p. 429.

³⁵ *Ibid.*, p. 427

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

La afirmación del placer, que quiere eternidad, nos lleva a la aceptación de todo lo existente, aun de mismo sufrimiento, el cual se resignifica y revaloriza. Se derrama placer sobre el sufrimiento, cosa posible ya que en lo existente hay una sal que liga todos los supuestos contrarios, donde hasta lo más malvado es digno de servir de condimento, pues no estamos ante un mundo metafísico, que excluye los elementos contrarios, ya que el eterno retorno inaugura una nueva manera de mirar el mundo, donde la costa ha desaparecido y con ella toda meta y límites señalados previamente; donde los contrarios coexisten, ya que aquí la última cadena ha desaparecido; y donde la eliminación del llamado mundo "verdadero" y mundo "aparente" se cumple, al ser mundos que resultan ser excluyentes y negadores de una parte de la realidad. Bajo esta concepción, la misma risa santifica lo malvado y todo pasado se vuelve ligero, transformado en la sabiduría de pájaro para quien no hay arriba ni abajo, para quien no hay medidas absolutas:

Y si mi Alfa y mi Omega es que todo lo pasado se vuelva ligero, todo cuerpo, bailarín, todo espíritu, pájaro: ¡y en verdad esto es mi Alfa y mi Omega!

Oh, ¿cómo no iba yo a anhelar la eternidad y el nupcial anillo de los anillos, —el anillo del retorno?

[...] Si yo nadé jugando en profundas lejanías de luz, y mi libertad alcanzó una sabiduría de pájaro: —

—y así es como habla la sabiduría de pájaro: 'Mira, no hay arriba ni abajo! ¡Lánzate de acá para allá, hacia adelante, hacia atrás, tú ligero! ¡Canta! ¡No sigas hablando! [...] Oh, ¿cómo no iba ya a anhelar la eternidad y el nupcial anillo de los anillos, —el anillo del retorno? [...] ¡Pues yo te amo, oh eternidad!³⁷

Tanto las reflexiones sobre de valor como las de placer y el sufrimiento que intentan acabar con el sinsentido de un eterno retorno, le dan un nuevo sentido al sufrimiento, afirmándolo e integrándolo dentro del todo de la existencia, no son suficientes. Sus reflexiones nos ponen en contacto con a una nueva visión que nos hace anhelar la eternidad, anhelar el retorno, una nueva visión que nos acerca a una nueva manera de mirar el mundo, que requiere no sólo de las artes propias de adivino, del vaticinador, del intérprete de enigmas, sino que requiere de una transformación por parte del hombre.

³⁶ *Ibid.*, pp. 428-429.

³⁷ *Ibid.*, pp. 317-318.

El sinsentido de la existencia que se presenta en la escena del pastor, visión y previsión del más solitario, presenta otros matices del problema que presuponen la transformación del hombre. Nietzsche se cuestiona: ¿quién es el pastor de cuya boca cuelga una pesada serpiente? ¿Quién es el pastor a quién la serpiente se le introdujo en la garganta? ¿Es acaso el hombre, a quién todas las cosas pesadas, y más negras se le introducirán en la garganta? Podemos decir, por una parte, que el pastor es la imagen del hombre anclado en la pesadez pero por otra, este mismo pastor prefigura al hombre transformado, al hombre que, al escuchar a Zaratustra, se libera de toda carga y con esto se transfigura: Zaratustra, vencedor de toda náusea, al aconsejar al pastor que muerda a la serpiente, en un grito donde se sintetizan su horror, su odio, su náusea, su lástima, todas sus cosas buenas y malas, posibilita la transformación, posibilita la creación. La creación de un nuevo hombre, pues el hombre es "algo informe, un simple material, una deforme piedra que necesita del escultor,"³⁸ Posibilita un nuevo hombre, un hombre ligero, liberado que ríe, que hace a un lado el sinsentido, el odio, la náusea y la compasión. Así, el pastor al morder la serpiente se transfigura, se vuelve un iluminado:

Ya no pastor, ya no hombre, – ¡un transfigurado, iluminado que *re/la!* ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como él río! [...] Mi anhelo de esa risa me devora: ¡oh, cómo soporto el vivir aún! ¡Y cómo soportaría el morir ahora!³⁹

La aceptación del eterno retorno no toma de una manera accidental la transformación de la existencia, pues en la ausencia de tal transformación es imposible la superación del sinsentido que la idea del retorno eterno puede traer consigo. De tal manera que, sin este cambio radical que implica la transformación, se queda uno en la visión paralizante del enano, que sólo ve de una manera metafísica, en un sentido lineal la posible autosuperación del hombre. "Pesadas son para él la tierra y la vida; ¡y así lo *quiere* el espíritu de la pesadez! Mas quien quiera hacerse ligero y transformarse en un pájaro tiene que amarse a sí mismo: –así enseñó yo."⁴⁰ La transformación a la que se quiere acceder en el fondo implica un alejamiento radical de la visión metafísica del mundo, para llegar a una

³⁸ Nietzsche, *Ecce homo*, p.105.

³⁹ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 228.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 269.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

visión transformada, una visión de pájaro que nos hace anhelar la eternidad y amarla.

Para que la idea del eterno retorno se apodere de alguien no se la debe considerar únicamente en un nivel teórico, sino que es preciso considerar, de una manera especial, el elemento práctico que implica dicha idea: el hecho mismo de la transformación. El hombre transformado por la idea del eterno retorno quiere la repetición y la quiere por amor a sí mismo y a la vida, y como tal no desea otra cosa sino la repetición. Una repetición que –como afirma Vattimo– no es fatalista, no se impone como necesidad, pues aquí la propia necesidad es transformada por el *amor fati*: en la doctrina del eterno retorno la repetición de lo mismo se da en un advenimiento renovado por la afirmación creadora que quiere la repetición, la repetición eterna de lo mismo, pues aquí la transformación que sufre el hombre adquiere la dimensión de creación, de la creación de uno mismo como un nuevo ser capaz de relacionarse de un modo diferente con el tiempo, dado que la idea del eterno retorno desde el momento en que aparece cambia todos los colores y la historia se transforma en otra:

Quando llegues a encarnar la idea de las ideas, ésta te transformará: La pregunta, en todo lo que te dispongas a hacer: '¿Es esto de tal naturaleza que yo lo quisiera hacer por toda la eternidad?', ésta es la más grande fuerza.⁴¹

El eterno retorno, tal y como lo plantea Nietzsche, no pretende instalarnos en un sinsentido, en la pérdida total de valor, sino que más bien, pretende recuperar dicho sentido. Éste no presupone la negación total de los valores, sino que habla de valores nuevos, de una transvaloración. Por eso se nos dice que el valor de todas las cosas debe ser establecido de nuevo, y ésa es tarea de luchadores y creadores. Nietzsche nos advierte que, hasta ahora, el hombre ha sido un ensayo, donde el azar, el sinsentido han dominado sobre la humanidad. Nos advierte del peligro de ser herederos así como de la necesidad de aquéllos que se han elegido a sí mismos, ya que de ellos debe surgir un día un pueblo elegido y de éste el superhombre.

⁴¹ Nietzsche, *Tratados filosóficos*, p. 301. Nietzsche nos dice que su doctrina reza así: " ¡Vive del modo de que desees volver a vivir; ¡tú vivirás otra vez! Quien desee el esfuerzo, que se esfuerce; quien desee el descanso, que descanse;

3.2 El eterno retorno y la valorización del instante: un nuevo sentido no-metafísico de la existencia.

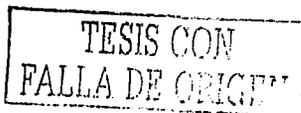
El eterno retorno nos coloca ante un nuevo sentido para la existencia. Si atendemos a la idea del eterno retorno, que aparece por primera vez en el aforismo 341 de *La gaya ciencia*, en donde no sólo se habla de una eterna repetición de lo vivido, sino que también se plantea las posibles respuestas del hombre ante tal conocimiento, podemos percatarnos de las posibilidades que se le pueden abrir al hombre. Nos dice:

¿Que sucedería si, de día o de noche, te siguiese un demonio a la más apartada de tus soledades y te dijese: 'Esta vida, tal y como tú la vives actualmente, tal y como la has vivido, tendrás que revivirla una vez más, y una serie infinita de veces; nada nuevo habrá en ella; al contrario, es preciso que cada dolor y cada alegría, cada pensamiento y cada suspiro, todo lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño de tu vida, vuelvas a pasarlo con la misma consecuencia y el mismo orden, y también esta araña y este claro de luna entre los árboles, y también en este instante, y yo mismo. ¡La eterna clepsidra de la existencia dará vueltas incesantemente, y tú con ella, polvo del polvo!' ¿No te arrojarías contra la tierra rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así hablase? ¿O bien has vivido ya el instante prodigioso en el que le contestarías: '¡Tú eres un dios, y jamás he oído palabras más divinas!'?'⁴²

Ante esta pregunta, que presupone el eterno retorno y que interroga con tal fuerza, se nos dan como alternativas dos respuestas: la primera, que se sitúa desde la metafísica, maldice y reniega frente a tal cuestión, pues ve en ella la pérdida de sentido de la existencia; mientras que la segunda, que se coloca ante otra perspectiva, ante la perspectiva de la afirmación, nos abre nuevos horizontes: es la respuesta de quien ha vivido "el instante prodigioso" y como tal se encuentra posibilitado para querer la repetición.

Esta última alternativa que acepta el retorno anuncia, al menos eso pensamos, la llegada de un hombre nuevo, un hombre no-metafísico que se ubica en la situación de quien ha vivido el instante prodigioso, y por eso piensa que jamás ha

quien desee el orden, la consecuencia, la obediencia, que obedezca. ¡Pero que tenga conciencia de su fin y no retroceda ante los medios! ¡Le va en ello la eternidad!" (*Ibid.*, p. 300).



escuchado palabras más divinas. Se coloca ente la valorización del instante por el instante mismo, en cuanto querido y afirmado: lejos de cualquier fundamentación externa, de cualquier fundamentación metafísica que le dé un valor, lejos de las categorías metafísicas que subsisten en la concepción del tiempo lineal, ya que si atendemos a la concepción lineal del tiempo percibimos que en ellas el cambio, el devenir, incluso las acciones de los hombres se encuentran siempre mediatizadas, regidas por principios universales, principios metafísico-morales que privan al "instante", a la misma acción de su inocencia.

Nietzsche se da cuenta, que el pensamiento metafísico con sus distinciones, con sus separaciones, con sus mediaciones, le ha quitado valor a la vivencia, al "instante" vivido. Este pensamiento mediatiza la vivencia, le da su valor sólo en referencia a trasmundos, a mundos ideales. Así podemos ver que, para la moral-metafísica, el valor de toda vivencia está en ser un medio para alcanzar lo que realmente considera valioso: "el mundo verdadero", "el mundo trascendente", "el mundo suprasensible". Contra este modo de pensar Nietzsche pretende entender al tiempo fuera de la lógica mediatizadora de la metafísica; pretende liberar al hombre de la "enfermedad de las cadenas" gracias a la valorización del "instante". Su doctrina del eterno retorno nos va enseñar a entender y a vivir la temporalidad de otra manera, pues en oposición a toda mediatización la idea del eterno retorno en su consideración del tiempo le va a dar un lugar primordial al "instante", y hasta se puede hablar de una rehabilitación, de una revalorización del "instante". El eterno retorno no permite que ningún instante pueda ser mediatizado ni tenga justificación más allá de sí mismo, ya que dentro de esta concepción del tiempo se pretende la afirmación de un instante por toda una eternidad. Para Nietzsche, en el "instante feliz" está la afirmación plena de todo lo pasado y lo futuro, cuando el "instante" ha sido ya eternamente.⁴³ Así, para quien ha vivido el "instante" con plenitud como infinito, la idea del retorno se torna divina: quiere la repetición no sólo de ese "instante" sino de todo lo que lo posibilitó, ya que todas las cosas están encadenadas.

⁴² Nietzsche, *La gaya ciencia*, (341), p. 159.

⁴³ "El retorno a lo mismo es, por lo tanto, el retorno al mismo sí que no es ni adhesión que conlleva con el ser, pérdida de diferencia, no detención de un movimiento. El sí pronunciado conlleva el retorno del sí; pero del uno al otro la alteridad es radical. El retorno del mismo sí no puede ser, en efecto, el retorno al mismo sí, ya que es preciso afirmar de nuevo el gozo inseparable del dolor en un acto de vuelta a comenzar." (Paul Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, p.543).

Las concepciones metafísico-morales mentirosamente han situado en el fondo de toda acción recompensas y castigos, impidiendo la valorización del instante en cuanto tal. Bajo este pensamiento mediatizador la misma virtud se encuentra ligada a recompensas. Los virtuosos quieren ser pagados, quieren una recompensa a cambio de la virtud: el cielo a cambio de la tierra, la eternidad a cambio del hoy.⁴⁴ Y con todo esto la acción pierde su valor, ya que el instante es vivido no por él mismo, sino con vistas a alcanzar una algo, una recompensa, o en su defecto para evitar un castigo. Todo esto –nos aclara Nietzsche– sin darse cuenta que no hay ni remunerador, ni pagador y la virtud no es recompensa.

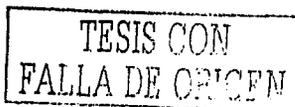
Solamente cuando el "instante" ha sido ya eternamente (y es reconocido y afirmado como tal) se elimina el sentido metafísico, que intenta regir y guiar el devenir desde instancias ajenas al devenir, se elimina el sentido del devenir que pretende una explicación en un ser trascendente a él mismo. Y aquí es el mismo Zaratustra quien constituye un ejemplo, pues él conoce la significación eterna del instante, y, es por eso, que puede vivirlo de una manera más íntegra. En él hay una creadora voluntad de futuro, de amor a la vida, a lo terreno. En él hay amor a sí mismo y a la vida que lo hacen desear la repetición.

Así la aceptación de la idea del eterno retorno no se mueve únicamente en un plano teórico, sino que presupone una transformación radical en el hombre: presupone un amor enorme a la vida, a los acontecimientos vividos, pues de lo contrario resultaría de un peso fatal. Por eso continúa, en el aforismo mencionado de *La gaya ciencia*, al referirse al eterno retorno:

Si este pensamiento tomase fuerza en ti, tal como eres, te transformaría quizá, pero quizá te anonadaría también: la cuestión 'quieres esto una vez más y un número infinito de veces' pesaría sobre todas tus acciones de una manera formidable. ¡Cuánto tendrías entonces que amar la vida y amarte a ti mismo para no 'desear otra cosa', sino esta suprema y eterna confirmación!⁴⁵

⁴⁴ Véase Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, *De los virtuosos*, pp. 143-146.

⁴⁵ Nietzsche, *La gaya ciencia*, (341), p. 139.



En su rehabilitación del instante, en su amor a la vida, la aceptación de tiempo concebido como eterno retorno rompe con los planteamientos del tiempo de Schopenhauer, para quien cada momento existe en cuanto ha aniquilado al que le precede: su padre. Para esta concepción del tiempo, cada momento se encuentra en función de los que lo preceden sin tener un sentido interno, un valor en sí mismo. Según Schopenhauer, el sentido está en los momentos que lo preceden o le siguen, de tal manera que cada instante tiende a apropiarse, de algún modo, del sentido anulado a todos los demás de un modo casi mecánico. Mientras que en el pensamiento de Nietzsche nos encontramos con la afirmación del tiempo y del devenir, en donde se pueda vivir "instantes" capaces de hacerse desear por ellos mismos, siempre de nuevo, en una eterna repetición.

Nietzsche reflexiona y piensa a fondo la postura schopenhaueriana: pretende redimirla de su estrechez y simpleza. Sabe que se enfrenta al modo de pensar más negador del mundo y lo examina desde una perspectiva diferente, más allá del bien y del mal, nunca bajo la fascinación y la ilusión de la moral, pues para él la cuestión se centra en saber si su filosofía trágica puede constituir una respuesta no-metafísica, si puede enfrentar al reto negador del mundo, al reto nihilista. Y con respecto a esto, se pronuncia por el ideal opuesto, a saber:

[...] el ideal del hombre totalmente petulante, totalmente lleno de vida y totalmente afirmador del mundo, hombre que no sólo ha aprendido a resignarse y a soportar todo aquello que ha sido y es, sino quiere volver a tenerlo *tal como ha sido y como es*, por toda la eternidad, gritando insaciablemente *¡da capo!* [¡que se repita!] no sólo a sí mismo, sino a la obra y al espectáculo entero, y no sólo a un espectáculo, sino, en el fondo, a aquel que tiene necesidad precisamente de ese espectáculo – y lo hace necesario: porque una y otra vez tiene necesidad de sí mismo – y lo hace necesario.⁴⁶

Con la aceptación del eterno retorno se entabla una relación diferente con el tiempo, así como se propicia un cambio radical de las condiciones de existencia humana, donde el "instante" tiene en sí su propio sentido y es querido y re-querido en su repetición eterna. Estamos ante la creación de un nuevo ser capaz de querer la eterna repetición de su presente, de afirmar el instante vivido por toda

⁴⁶ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (56), p. 81.

una eternidad.⁴⁷ Por eso, para Nietzsche, se deben producir hombres que sean capaces de querer la repetición, que no vivan el tiempo de una manera angustiada, como tensión hacia una culminación siempre por venir. Se debe hacer a un lado toda mediatización que se olvida del instante, por lanzarse a un fin dado de antemano.

El eterno retorno es concebido como disciplina para el hombre, como gran pensamiento educador y seleccionador, pues mientras que, por un lado, los hombres más enfermos consideran el eterno retorno como una maldición que no soportan, pues carecen de fuerza para ello, por el otro lado, desde la vivencia del instante prodigioso, los fuertes, los que no tiene necesidad de dogmas, que aman una parte de azar, de absurdo y que no temen la desgracia, están seguros de su poder, lo consideran en toda su positividad. Éstos, los más saludables, los que representan la fuerza a que el hombre ha llegado, afirman el eterno retorno y hacen de él su experiencia educadora, pues la aceptación del eterno retorno llega a ser principio selectivo que distingue entre humanidad superior e inferior, tomando como base a la capacidad que se tiene para soportarlo. Y aquí estamos hablando de la aceptación de esta idea del retorno que funciona como principio de selección, principio que está al servicio de la fuerza: de la creación.

El eterno retorno no es una doctrina selectiva entendida como la repetición que selecciona, y su seleccionar sólo repite lo más alto, afirmativo y fuerte como piensa Deleuze,⁴⁸ pues esta interpretación olvida que, para Nietzsche, el devenir es un vasto círculo y que todo es igualmente precioso, eterno, necesario en él. Es selectiva en el sentido que selecciona entre quienes son capaces de soportar tal doctrina con fidelidad a un sólo momento de dicha, que como tal contiene a todos los demás, y entre los que no pueden con tal afirmación. Si fuera selectivo en el sentido de una selección que sólo afirma y quiere la repetición de lo más alto, se podría caer en una moralización de la existencia, que no afirma el todo de ésta, siendo que para soportar el eterno retorno es necesario estar libres de la moral (que le niega valor a una parte de la realidad), entender el dolor, reinterpretarlo

⁴⁷ En este orden de ideas se entiende lo que nos dice *el más feo de los hombres*, para quien merece la pena vivir en la tierra, pues un solo día, una sola fiesta con Zarathustra le ha enseñado a amar la tierra. Por eso para él, si esto es la vida, él quiere decirle a la muerte: "¡Bien! ¡Otra vez!"

⁴⁸ Véase Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pp. 85 y siguientes.

como un instrumento, como parte de la alegría y gozar de toda suerte de incertidumbre. Así Nietzsche menciona:

[...] este instante ya se dio en otro tiempo, y volverá a darse, y todas las fuerzas serán distribuidas nuevamente como lo están ahora; y lo mismo se puede afirmar del instante que le antecedió y del que le seguirá. ¡Hombre! Toda tu vida es como un reloj de arena, que sin cesar es vuelto boca abajo y siempre vuelve a correr.[...] Este anillo, del cual tú eres un pequeño eslabón, volverá a brillar eternamente. Y en el curso de cada vida humana habrá siempre una hora en que primero uno, después a muchos y después a todos, les iluminará la idea más poderosa de todas, la idea del eterno retorno de todas las cosas: ésa será para la humanidad la hora del mediodía.⁴⁹

El eterno retorno tiene un sentido activo, liberador de todo lo vivido, ya que si cada instante de nuestra vida se hiciese eterno mediante la repetición de éste eternamente, sólo el que puede afirmar cada instante podría querer tal repetición, podrá re-querer lo querido en la repetición. Y aquí no podemos estar hablando sólo de instantes de existencia pensados como plenos cuyo eterno retorno se pueda desear, pues en la afirmación de tales instantes está la afirmación del todo, ya que para Nietzsche todos los hechos se encuentran "encadenados", "trabados", "enamorado". La aceptación del todo sólo se puede lograr a condición de una transformación radical que implique una negación de las exclusiones del pensamiento metafísico, que suprima la diferencia establecida por este pensamiento entre mundo "verdadero" y mundo "aparente". Diferencia que implica la desvalorización del sentido de la tierra y que impide la afirmación plena, la máxima afirmación de todo lo existente que Nietzsche pretende con su doctrina del eterno retorno. Por eso el autor de *Ecce homo*⁵⁰ reconoce que la concepción fundamental de *Zaratustra* es el pensamiento del eterno retorno como la fórmula suprema de afirmación a la que se puede llegar en absoluto.

La doctrina del eterno retorno le da un peso enorme al instante, pues no sólo se refiere a un pasado ya hecho, con el cual nos podemos relacionar de una manera diferente, sino que fundamentalmente nos coloca en el presente, el presente del "instante" sin dejar de tomar en cuenta el futuro. Bajo esta concepción del tiempo que nos sitúa en el presente, de alguna manera todo está por hacerse y al mismo tiempo ya todo ha ocurrido. Si, como sugiere Nietzsche,

⁴⁹ Nietzsche, *Tratados filosóficos*, (25), p. 300.

todo estuviese aún sin hacer, sin ninguna creación aún realizada, todo pendiente de nuestra aprobación, de nuestra afirmación creadora, pero al mismo tiempo ya todo hubiese ocurrido, se daría un peso inmortal al instante presente, instante en el que se sanciona, crea y valora tanto lo pasado como lo futuro. La valoración del instante por el instante mismo, le daría un gran peso al presente, y se mantendría su sentido siempre dentro de una inmanencia temporal, fiel a la tierra.

La idea del eterno retorno de lo mismo, paradójicamente no sólo se instala en el pasado, en un volver a querer lo ya hecho, sino que desde el presente, desde el "instante vivido", también es concebido como un futuro por realizar. Su autor nos dice que tenemos ante nuestros ojos una tierra no descubierta todavía, cuyos confines nadie ha abarcado, un mundo soberanamente rico en cosas bellas, extrañas, problemáticas, terribles y divinas, cosas que hacen que tanto nuestra curiosidad como nuestra sed de poseer estén fuera de sí. Por eso, para Zaratustra, un lugar de curación debe ser la tierra.⁵¹ y nosotros somos partos prematuros de un futuro no verificado todavía: necesitamos para una finalidad nueva un medio nuevo, una salud nueva, más vigorosa, más temeraria, más alegre. La aceptación del eterno retorno requiere salud.

Su pensamiento más abismal, el pensamiento del eterno retorno, tiene que ver con una filosofía experimental. Éste contrapone la experiencia trágica del abismo a todo fundamento, a toda supremacía de lo universal. El eterno retorno —como acertadamente señala Vattimo— no es un concepto (a la manera de los conceptos que utiliza la metafísica) que se pueda entender teóricamente: es un anuncio que propone un experimento, un cambio radical, un cambio práctico del modo de ser del hombre, donde sólo a partir de su realización, sólo en el campo de la experimentación de lo que se anuncia, seremos capaces de captarlo. Así, para quien participe de la doctrina del eterno retorno las categorías temporales se convierten en parte de un juego experimental.⁵² Sin que todo esto signifique un

⁵⁰ Véase Nietzsche, *Ecce homo*, p. 93.

⁵¹ La gran salud —es para Zaratustra— su presupuesto fisiológico. La gran salud es necesaria para aquel que quiere conocer por las aventuras de su experiencia más propia, para el experimentador. Y aquí estamos hablando de una salud que no sólo se posea, sino que además se conquiste, que se tenga que conquistar continuamente. (Véase Nietzsche, *Ecce homo*, pp. 97-98).

⁵² El juego del crear se presenta como una actividad humana que no se rige por fines racionales, carece de fin. En este juego no se da ningún modelo universal abstracto que obstaculice el poder vital: la afirmación. El juego implica libertad: éste no se sujeta a ninguna meta o justificación externa. "No es ni praxis ni poiesis, dado que carece de

intento de hacer mejor a la humanidad en un sentido moral, pues el superhombre no enmienda al mundo, sino que lo afirma gloriosamente.

3.3 El eterno retorno y la liberación de la voluntad: hacia un *amor fati*

La concepción nietzscheana del eterno retorno, que trataremos en este apartado, a nuestro entender representa una postura que rompe con la manera metafísica de pensar, de entender y sobre todo de vivir al tiempo, pues su pensamiento del tiempo no sólo nos lleva a una ruptura con las teorías lineales del tiempo y a una invalidación de las ideas teleológicas del tiempo, sino que también nos abre perspectivas diferentes en la vivencia del tiempo. Podemos decir, en un sentido antropológico, que el ataque a la estructura lineal del tiempo, que presupone la idea del eterno retorno va a ayudar a construir un hombre nuevo capaz de relacionarse de una nueva forma no-metafísica con el pasado, con el presente y con el futuro.

Y esto es así, pues la doctrina del eterno retorno intenta la redención del hombre mediante un cambio del sentido del tiempo, cambio que deja a un lado la concepción lineal y teleológica, y que requiere una profunda transformación por parte de hombre, pues el eterno retorno no es simplemente una idea, sino que también es una doctrina que requiere, para poder entenderla y para poder vivir conforme a ella de un nuevo modo de ser, de una transformación, de una transvaloración de todos los valores, donde los nuevos símbolos deben hablar de tiempo y de devenir, donde se defienda la inocencia de todo lo perecedero.

La creación de un hombre nuevo capaz de relacionarse de un modo diferente con el tiempo, tiene que ver con liberación del hombre, más directamente con la liberación de la voluntad, pues, como menciona Nietzsche en su *Zaratustra*,⁵³ en la concepción lineal del tiempo la voluntad no se cumple como tal, se encuentra presa, encadenada por el espíritu de venganza: requiere ser liberada. El espíritu de venganza, del que nos habla Nietzsche, es consecuencia de la concepción

estructura teleológica: ni siquiera puede considerarse fin en sí mismo, puesto que rebasa los límites coercitivos de la metafísica en su veniente práctica situándose 'más allá de la teleología'." (Conill, *op. cit.*, p. 149).

lineal del tiempo, propia de la metafísica. Bajo dicha concepción de linealidad el querer de la voluntad se halla preso, se encuentra esclavo de las dimensiones del tiempo, no puede ser pleno, pues no puede querer "hacia atrás":

[...] el que no pueda quebrantar el tiempo ni la voracidad del tiempo –ésa es la más solitaria tribulación de la voluntad. [...] Que el tiempo no camine hacia atrás es su secreta rabia. 'Lo que fue, fue' –así se llama la piedra que ella no puede remover.⁵⁴

Para nuestro filósofo, la voluntad, que es vista como factor liberador, como portador de la alegría que se cumple en el querer, es frenada por el tiempo lineal. El querer de la voluntad que tiene la posibilidad de hacernos libres se encuentra prisionero en el esquema lineal del tiempo, ya que, bajo este esquema, el 'fue' del tiempo, esta dimensión del pasado a la que la voluntad no puede acceder mantiene encadenado al liberador. Esta imposibilidad de acceso al pasado, a lo ya sido, es la más solitaria tribulación de la voluntad, y ante esta situación la voluntad impotente no sólo se torna un malvado espectador para todo pasado, sino que se venga de su impotencia contra lo que está ya hecho y no puede cambiar. Bajo esta lógica, al no poder querer hacia atrás, la voluntad descontenta engendra un espíritu de venganza que se manifiesta como tendencia a buscar responsables y culpables. En la lógica de la venganza, dado que el pasado se presenta como un obstáculo para la realización del querer de la voluntad, la voluntad se transforma, se venga interpretando al sufrimiento como castigo. Para esta voluntad vengativa, como en el volente hay sufrimiento al no poder querer hacia atrás, el querer mismo y toda vida debe de ser castigo.

Nietzsche se da cuenta que la voluntad vengativa interfiere en la totalidad de nuestra interpretación del mundo, sobre todo en la interpretación del sufrimiento. Nos habla de una superación de esta voluntad vengativa. ¿Pero, cómo superar está condición de la voluntad? El primer paso para llegar a una superación se da al desenmascarar dicha voluntad, pues la voluntad vengativa se encubre, se llama a sí misma castigo, y con esa palabra embustera se finge una buena conciencia. Hay que poner al descubierto el primer paso vengativo de su lógica. Ésta se venga en aquello que no siente igual que ella, en aquello que no siente rabia y

⁵³ Véase Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pp. 202-207.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 205.

mal humor. Se convierte en un causante de dolor al no poder querer hacia atrás, en todo lo que puede sufrir se venga. Para este espíritu donde había sufrimiento debía haber siempre castigo, debe haber responsables.

La venganza de la voluntad, ese espíritu de venganza se encuentra en la visión metafísica del mundo como aversión contra el tiempo y su 'fue', como rebelión impotente contra lo pasado. Hasta hoy –menciona Nietzsche–, gracias a la metafísica, la humanidad ha estado dominada por el espíritu de venganza, se encuentra en revuelta contra el pasado, cosa que se percibe en la predicación de la demencia, para quien todo perece y por ello todo es digno de perecer. Demencia que concibe a la justicia como aquella ley del tiempo según la cual el tiempo tiene que devorar a sus propios hijos (Schopenhauer). Para dicha predicación, las cosas están reguladas éticamente sobre la base del derecho y el castigo, siendo el castigo la existencia. Bajo esta lógica:

'Ninguna acción puede ser aniquilada: ¿cómo podría ser anulada por el castigo! Lo eterno en el castigo llamado 'existencia' consiste en esto, ¡en que también la existencia tiene que volver a ser eternamente acción y culpa!'.⁵⁵

Para Nietzsche a historia de la metafísica llega a ser una historia nihilista, que al final termina por negar todo sentido a la existencia. Esta historia tiene en su raíz las ideas de culpa y castigo. Aquí el sufrimiento del volente al no poder querer hacia atrás, hace que se interprete el querer como castigo. El problema será ¿cómo se puede lograr la redención de la voluntad, de la voluntad vengativa? ¿Cómo se puede salir del círculo, de ese volver a ser acción y culpa, salir del planteamiento metafísico del tiempo?

Schopenhauer intenta resolver este problema en el que se encuentra la voluntad, pero en su solución no logra salirse de la estructura lineal del tiempo. Su respuesta permanece dentro de los lineamientos metafísicos. Su pretensión de salir de esa lógica, de este sinsentido que liga acción y culpa, se da en la negación de la voluntad, pues para él el salirse del círculo del deseo, principio del mal, representa la liberación. Desde su pensamiento la voluntad se redime a sí

⁵⁵ *Ibid.*, p. 206.

misma convirtiendo el querer en un no-querer, cosa que nos remite a la negación de la existencia. Mientras que la respuesta nietzscheana será una respuesta no-metafísica donde la redención de la voluntad no se permite la negación del querer, sino que se asienta en una plena afirmación del poder, del querer de la voluntad, que bajo una nueva modalidad puede y quiere hacia atrás. Esta redención, que Nietzsche propone, es contraria a la metafísica y a toda redención cristiana que se realiza en un más allá, en un fuera del tiempo.

Nietzsche descarta la respuesta schopenhaueriana que nos habla desde la metafísica: para él el querer de la voluntad no puede transformarse en un no querer, antes bien el querer de la voluntad debe afirmarse. Y aunque la voluntad no puede deshacer lo hecho y recomenzar siempre desde un principio, puede quererlo, puede relacionarse con lo hecho, con lo "ya dado", de una manera diferente. No a la manera de un Spinoza,⁵⁶ quien se limita a constatar la necesidad del todo, puesto que lo "fue" del tiempo, lo "ya sido", lo ya querido por otros no se debe imponer al individuo como limitación y negación de su creatividad. Para Nietzsche, el querer de la voluntad no se encuentra separado de la creación. Así dice Zaratustra:

'La voluntad es un creador'.

Todo 'fue' es un fragmento, un enigma, un espantoso azar –hasta que la voluntad creadora añade: '¡pero yo lo quise así!'... ¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!'.⁵⁷

Y en ese sentido se debe interpretar la decisión del pastor que aparece en el *Zaratustra*, de morder la serpiente. El hecho de que el pastor haga a un lado su asco y muerda la serpiente no se puede entender sólo como el esfuerzo de tragar la necesidad del todo, sino que debe entenderse como el surgimiento de una transformación, como la llegada de un nuevo ser. Aquí estamos ante la afirmación creadora, ante el querer que afirma la necesidad, la necesidad del "fue", de lo pasado, de lo no hecho por nosotros. Afirmación creadora que representa una

⁵⁶ Nietzsche reconoce a Spinoza ya que éste conquistó una posición afirmativa, al dar a cada momento una necesidad lógica. Para Nietzsche la tarea no se centra en obedecer a la necesidad, sino en decir qué es lo necesario. Por eso cuando se refiere a los artistas nos dice que "... ellos, que saben demasiado bien que justo cuando no hacen ya nada 'voluntariamente', sino todo necesariamente, es cuando llega a su cumbre su sentimiento de libertad, de finura, de omnipotencia, de establecer, disponer, configurar creadoramente, –en suma, que entonces es cuando la necesidad y la 'libertad de la voluntad' son en ellos una misma cosa." (Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, p. 158).

⁵⁷ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 206.



liberación del espíritu de venganza, que hace posible una reconciliación de la voluntad con el tiempo, que hace posible que la voluntad se vuelva creadora en el mismo acto de su afirmación.

Contra el espantoso azar, contra el límite insuperable que representa lo pasado, lo ya sido que no puede ser deshecho, Nietzsche propone, la redención de la voluntad, redención que va a estar dada por un cambio, por una nueva forma de entender el tiempo: por el tiempo concebido como eterno retorno. Para el pensador del eterno retorno, la redención de la voluntad se da en la afirmación del eterno retorno, en tanto que éste posibilita a la voluntad un querer libre de toda sujeción del tiempo. Por eso menciona: "Redimir a los que han pasado, transformar todo 'fue' en un 'así lo quise' -¡sólo esto sería para mí redención!"⁵⁸ La redención de tiempo que Nietzsche propone, ese transformar todo "fue" en un "así lo quise", por un lado, elimina del movimiento del mundo la culpa y con ello toda interpretación que identifique culpa con sufrimiento; y por otro lado, devuelve la inocencia al devenir por la aceptación de la más terrible de las identidades: la aceptación del eterno retorno de todo lo existente como idéntico.

Ante la pregunta, ¿quién ha enseñado a la voluntad a querer hacia atrás?, Zaratustra se detiene aterrorizado, pues se encuentra ante algo nunca pensado, ante el enigma que le representa a sí mismo su propio pensamiento. Él mismo les ha enseñado a sus pensamientos y deseos a redimir creativamente, a terminar con las limitaciones que el tiempo lineal establece y a resignificar el sufrimiento. Así nos dice:

Les he enseñado todos *mis* pensamientos y deseos: pensar y reunir en *unidad* lo que en el hombre es fragmento y enigma y horrendo azar,

—como poeta, adivinador de enigmas y redentor del azar les he enseñado a trabajar creadoramente en el porvenir y a redimir creadoramente todo lo que *fue*.

A redimir lo pasado en el hombre y a transformar mediante su creación todo 'fue', hasta que la voluntad diga: '¡Mas así lo quise yo! Así lo querré' ⁵⁹

⁵⁸ *Ibid.*, p. 204.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 275-276.

No podemos ignorar que –con la filosofía trágica postulada por Nietzsche– nos encontramos ante una nueva manera de interpretar el sufrimiento, pues su pensamiento incorpora la afirmación suprema nacida de la sobreabundancia, que consiste en decir “sí” incluso al sufrimiento y a todo lo problemático de la existencia. No sustrae nada de lo existente: la afirmación se da tanto en la creación como en la aniquilación, y todo esto se expresa en la aceptación de la doctrina del eterno retorno que se reconcilia con todo lo existente, incluso con el más terrible sufrimiento.

Si la metafísica tiene su origen en el sufrimiento, la superación de ésta no se debe dar en la negación del sufrimiento, ni en la culpabilización del sufrimiento, sino en la redención del mismo. A la pregunta, ¿cómo se puede dar la redención del sufrimiento?, la respuesta nietzscheana se encuentra del lado de la creación. En el “crear” es donde se da la gran redención del sufrimiento: para él, los creadores son los defensores y “justificadores” de todo lo percedero, de todo lo que sufre. En ellos, en los creadores, la experiencia del tiempo y del devenir cambia, pues en el horizonte de la libertad se entrecruzan voluntad creadora y destino (*necesidad*). En este punto es el crear el que nos hace libres y no la verdad: “la voluntad de engendrar y devenir”. Zaratustra nos dice que él es llevado por su sabio anhelo hacia

[...] donde todo tiempo me pareció una bienaventurada burla de los instantes, donde la necesidad era la libertad misma, que jugaba bienaventuradamente con el aguijón de la libertad.⁶⁰

Nietzsche nos habla del instinto artístico de la libertad, enraizado en el instinto de poder, cosa que rechaza toda seguridad y toda sucesión que sigue la linealidad, pues en el eterno retorno el pasado puede tener carácter de futuro:⁶¹ si lo que fue no ha pasado de modo irreparable, sino que vuelve, aquí el pasado-futuro está en creación. El hombre puede intervenir en el juego de lo casual y lo necesario actuando de una manera creativa.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 275.

⁶¹ Zaratustra le ha enseñado a su alma a no tomar en serio las distinciones fijas de espacio y tiempo, las diferencias del hoy, del luego y el entonces él llama a su alma “destino”, “contorno de los contornos” y “ombiligo del tiempo”.

Contra el espíritu de venganza Nietzsche opone un querer creador: un *amor fati*. Este *amor fati* implica una afirmación de la realidad, de lo necesario, un “no-querer” que todo sea distinto, ni en el pasado, ni en el futuro, ni por toda la eternidad, cosa que implica no sólo soportar lo necesario, sino amarlo: “lo necesario no me hiere; *amor fati* [amor al destino] constituye mi naturaleza más íntima,”⁶² pues aquí la necesidad no tiene la forma de una fuerza complexiva invasora, dominante o de un primer motor, ni es una necesidad de condicionar algo valioso. El *amor fati* se entiende como aceptación gozosa de la necesidad, ya que para el pensador del eterno retorno la necesidad mueve al mundo, no un “deber ser” como pretenden la interpretación moral del mundo, no un deber ser que encubre sólo es un instrumento de poder, una fórmula de la metafísica.

Mi fórmula para expresar la grandeza en el hombre es *amor fati* [amor al destino]: en no querer que nada sea distinto, ni el pasado, ni el futuro, ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, y menos aún disimularlo – todo idealismo es mendacidad frente a lo necesario –, sino *amarlo*...⁶³

También Nietzsche nos habla de otro elemento liberador: el valor, valor que acaba con el espíritu de la pesadez y manifiesta su voluntad de repetición. Con el amor y con el valor se elimina, se hace a un lado la coacción de lo pasado aceptándolo voluntariamente y se posibilita la conciliación entre necesidad y libertad, mediante el libre sometimiento a lo necesario, mediante el *amor fati*. Lo que la voluntad quiere tiene que venir como eterna repetición, pues ella quiere lo necesario. Al conocer y aceptar el eterno retorno la existencia se introduce en el juego del mundo y la separación entre libertad y necesidad queda suprimida.

¿Pero, en qué sentido debemos entender la necesidad de la que Nietzsche habla? ¿Esta idea de necesidad representa una idea metafísica? En el pensamiento de Nietzsche la necesidad va a ser entendida de una manera peculiar, pues para él en el mismo devenir azaroso se da una necesidad, pero una necesidad sin metas ni leyes, cuya expresión es el juego, pues aquí la necesidad

⁶² Nietzsche, *Ecce homo*, p. 122.

⁶³ *Ibid.*, p. 54.

no excluye a este devenir azaroso, no excluye el caos.⁶⁴ Las ideas de contingencia, de inocencia y de azar son aplicadas al mundo, pero aquí el azar no es el contrario de la necesidad, sino que designa uno de los aspectos, por el cual la necesidad rechaza una teleología en beneficio de una interpretación amoral del devenir. Esta necesidad no es determinismo, no representa el camino a una meta, sino sólo es la expresión del hecho de que lo imposible no es posible,⁶⁵ sólo es una expresión de lo que se da como hecho, sólo representa una posición, mas no una justificación. No es justificación de una realidad dada, sino simple expresión de lo existente. La necesidad como resultado del juego, del azar, es inocente. Así Zaratustra deja que el azar venga a él, pues es inocente como un niño.

Si matizamos más lo que se entiende por necesidad, vemos que para Zaratustra nuestra necesidad debe consistir en que nuestra voluntad "sea viraje de la necesidad", pues lo que el hombre necesita es rechazar una necesidad que nos somete, lo cual se realiza teniendo una sola voluntad, afirmando y amando lo necesario. Lo necesario es lo que aleja de nosotros a la necesidad, donde viraje es volver una cosa hacia atrás, apartarla haciéndola girar: amando y afirmando lo necesario. Por eso Zaratustra llama a su alma "viraje de la necesidad", "destino", "ombbligo del tiempo". "Cuando no tenéis más que *una sola* voluntad, y ese viraje de toda necesidad se llama para vosotros necesidad: allí está el origen de vuestra virtud."⁶⁶

Debemos señalar que, desde la visión nietzscheana, cuando se quiere el destino no se quiere algo exterior trascendente que coactivamente se impone, sino que se quiere la libre determinación de mi propio querer, sin que esta voluntad que quiere sea representada desde la conciencia, desde la razón, sino que aquí estamos ante una azarosa necesidad ignorante de causas y motivos. Por eso el alma⁶⁷ más vasta es la que más lejos puede correr, errar y vagar dentro de sí; la más necesaria que por placer se precipita en el azar y lo redime: es el alma que es. Ésta se sumerge en el devenir, es la que posee y quiere sumergirse

⁶⁴ Para Nietzsche: "El 'caos del todo', como negación de toda finalidad, no está en contradicción con la idea de un movimiento circular; este último es sencillamente una necesidad ciega, sin ninguna clase de finalidad formal, ética ni estética." (Nietzsche *Tratados filosóficos*, (21), p. 299).

⁶⁵ Pues una fuerza determinada no puede ser más que precisamente tal fuerza, y ésta se conduce como exige su propia dimensión. (Véase Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (636), p. 243).

⁶⁶ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 120.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

en el querer y desear: el alma más sabia. Ella es a quién más dulcemente habla la necesidad y más se ama a sí misma.

Gracias al *amor fati* nos encontramos con la posibilidad de mantener una relación diferente, renovada con lo necesario: como aceptación amorosa y creadora. El *amor fati* presupone y afirma la inocencia del devenir, nos coloca ante el amor extendido a todas las dimensiones del tiempo, de un tiempo que regresa eternamente.

[...] yo también voy a decir lo que deseo de mí mismo y cuál es el pensamiento que este año he puesto sobre mi corazón: cuál es el pensamiento que de ahora en adelante ha de ser para mí la razón, la garantía y la dulzura de vivir. Quiero aprender a considerar lo necesario en las cosas como su belleza; de este modo seré de los que hacen bellas las cosas. 'Amor fati': éste será desde ahora mi amor. No quiero combatir la fealdad. No quiero acusar, ni siquiera a los acusadores. ¡'Volver la vista': ésta será mi única negación! Y, sobre todo, ver las cosas en grande; yo quiero, cualesquiera que sean las circunstancias, no ser más que un afirmador.⁶⁷

El afirmar la inocencia de todo lo existente, y hacerlo por amor, nos lleva a una interpretación que hace a un lado a la moral como explicación de la realidad, pues lo que se hace por amor acontece siempre más allá del bien y del mal. Y bajo esta concepción el bien y el mal se reducen a símbolos. "Símbolos son todos los nombres del bien y del mal: no declaran, sólo hacen señas. ¡Tonto es quien de ellos quiere sacar ciencia!"⁶⁸ Para el mismo Zaratustra el origen de nuestra virtud está cuando nuestro espíritu quiere hablar por símbolos, cuando nuestro espíritu está por encima de la alabanza y de la censura, cuando nuestra voluntad quiere dar órdenes a todas las cosas, como la voluntad de un amante.

Lo que es necesario no hiere a Zaratustra, pues el *amor fati* es su naturaleza más íntima. Y este *amor fati* no se contrapone a un Zaratustra como creador de sentido, descifrador de enigmas y redentor de azares, pues la redención de azares no podría darse sin el *amor fati*, sin la afirmación amorosa de lo necesario por toda la eternidad.

⁶⁷ Véase *Ibid.*, p. 288.

⁶⁸ Nietzsche, *La gaya ciencia*, (276), p. 133.

⁶⁹ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 120.

... emblema de la necesidad.
Suprema estrella del ser.
A la que ningún deseo alcanza,
y ningún "no" mancha;
eterno "sí" del ser,
yo soy eternamente su "sí";
pues yo te amo, oh eternidad.⁷⁰

⁷⁰ Nietzsche, *Ditrambo a Dioniso*, VII, 436.

TESIS CON
FALLA DE CUBIEN

Capítulo VII

El arte como creación

1 Metafísica y arte

Como hemos venido diciendo, el pensamiento de Nietzsche inaugura una nueva manera de entender y relacionarse con la realidad, en un primer momento, al hacer a un lado toda interpretación metafísica, con sus pretensiones de situar toda explicación, todo sentido de la existencia en una realidad suprasensible; y en un segundo momento, al hablarnos desde otras instancias: desde la creación humana. Nietzsche coloca a la creación humana como centro de su discurso. Su concepción de creación resulta ser la clave de su pensamiento propositivo, donde el arte y la creación artística se encuentran presentes. Por eso el análisis de su noción tanto de arte como creación artística se vuelven necesarios, no sólo para entender la crítica al pensamiento metafísico, sino para situarnos ante este nuevo pensamiento con todas sus alternativas, sus posibilidades, así como también con todas sus limitaciones. En este apartado trataremos tanto su concepción de arte como la de creación artística, atendiendo a su relación con la metafísica.

Si pasamos al análisis de la concepción que Nietzsche tiene del arte, podemos darnos cuenta que a lo largo de su obra dicha concepción sufre modificaciones significativas. Su noción de arte, así como también el papel y la misión del arte, se transforma. El significado y el lugar que ocupa el arte dentro de su pensamiento, así como su relación con la metafísica va a variar. Podemos ver que en *El nacimiento de la tragedia*, así como en sus escritos cercanos a esta época donde su pensamiento se encontrará bajo la influencia de Schopenhauer, su concepción del arte va a estar ligada a la metafísica. Mientras que en las obras posteriores, su actitud cambia, se torna crítica hacia la metafísica. En éstas, los vínculos de la metafísica con el arte serán cuestionados, sin que todo esto, signifique un abandono definitivo de los lineamientos, ideas y reflexiones

plasmadas en *El nacimiento de la tragedia*,¹ pues sus críticas a este libro, al menos eso pensamos, tienen un sentido preciso: acabar con la interpretación metafísica del arte que piensa al arte como el único vehículo que nos lleva a la realidad, así como también a ahondar en la idea de "verdad" aquí plasmada, quitándole cualquier resabio metafísico. Verdad que se presenta como dolor primordial, como lo insoportable que nos negamos a conocer, de la cual los metafísicos huyen mediante sus construcciones.

En *El nacimiento de la tragedia*, la metafísica (a la manera de Schopenhauer) va a jugar un papel de suma importancia para la comprensión del arte, donde conceptos como "cosa en sí", "fenómeno", "Uno primordial", "consuelo metafísico", estarán siempre presentes, así como su idea de música, entendida de una manera simbólica en su relación íntima con la esencia verdadera del mundo: como la auténtica Idea del mundo, como el reflejo inmediato de la realidad dionisiaca.² En dicha obra el arte se encuentra íntimamente ligado con la metafísica: éste es concebido como la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida.³ El arte —que para el filósofo se encuentra representado por la tragedia ática—,⁴ nos da el acceso más propio, la intelección más originaria, el fondo más íntimo del mundo. La tragedia revestida de toda una significación metafísica será el camino que nos lleve a la esencia del mundo, pues desde el arte trágico se descifra el mundo, se penetra en el corazón del mundo, en su verdad más íntima.

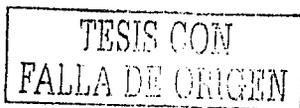
Tanto en *El nacimiento de la tragedia* como en sus *Escritos preparatorios*, Nietzsche nos habla de una metafísica del artista. Para la explicación del mundo parte de dos potencias, de dos instintos de la naturaleza que constituyen la

¹ Así en el *Crepúsculo de los ídolos* alaba *El nacimiento de la tragedia*, la reconoce como su primera transvaloración de todos los valores, con la cual, nos dice "... vuelvo a situarme otra vez en el terreno del que brotan mi querer, mi poder —yo, el último discípulo del filósofo Dioniso, —yo, el maestro del eterno retorno..." (Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 136). Y en *Ecce homo* nos habla de las dos innovaciones de este escrito: la comprensión del maravilloso fenómeno dionisiaco en los griegos y la comprensión del socratismo. (Nietzsche, *Ecce homo*, p. 68).

² La música "... se refiere de manera simbólica a la contradicción primordial y al dolor primordial existentes en el corazón de lo Uno primordial, y, por tanto simboliza una esfera que está por encima y antes de toda apariencia." (Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 72). La música hace aparecer al mito en su significatividad suprema, pues le otorga una significatividad metafísica. La música es la Idea inmediata de la vida eterna. (*Ibid.*, p. 137).

³ Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia. Prólogo a Richard Wagner*, p. 39.

⁴ Los dos instintos, el apolíneo y el dionisiaco "...por un milagroso acto metafísico de la 'voluntad' helénica, se encuentran apareados entre sí, y en este apareamiento acaban engendrando la obra de arte a la vez dionisiaca y apolínea de la tragedia ática." (Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 41).



estructura de la realidad, cosa que nos coloca en un plano metafísico. Parte de dos estados artísticos inmediatos de la naturaleza, de dos potencias artísticas, creadoras: lo apolíneo y lo dionisiaco, que brotan de la naturaleza misma, pero hay que añadir: sin mediación del artista humano,⁵ pues con relación a estos estados artísticos inmediatos de la naturaleza todo artista es un imitador. Bajo este orden de ideas: los hombres no somos los auténticos creadores de este mundo de arte: para el verdadero creador, para el Uno primordial, los hombres son sólo imágenes y proyecciones artísticas, y nuestra suprema dignidad la adquirimos al significar obras de arte, ya que sólo como fenómeno estético están justificados la existencia y el mundo.⁶

En esta metafísica del artista –que Nietzsche sostiene en *El nacimiento de la tragedia*–, el verdadero creador no es el hombre. Sin embargo el artista-hombre tiene un papel en la medida en que éste se encuentra redimido de su voluntad individual: puede llegar a convertirse en *medium* a través del cual el *sujeto* verdaderamente existente festeja su redención en la apariencia. Así, para nuestro filósofo, el artista dionisiaco, que ha abandonado su subjetividad,⁷ se identifica con el Uno primordial, con su dolor y su contradicción, pero sólo produce una réplica de este Uno primordial. Aquí no estamos ante individuos sino ante lo único viviente, con cuyo placer procreador estamos fundidos.⁸ Bajo la óptica del arte dionisiaco, en breves instantes, nosotros los hombres, pero no como individuos sino como lo *único* viviente con cuyo placer procreador estamos fundidos, podemos llegar a ser el ser primordial con toda su ansia y todo su placer de existir, unificarnos con el inmenso placer primordial por la existencia, presentir en un éxtasis dionisiaco la indestructibilidad y eternidad de este placer; todo esto, sin dejar de comprender que el núcleo del ser es un desbordamiento de vida que no está exento de sufrimiento y placer. Desde el arte dionisiaco podemos penetrar con la mirada, por algunos instantes, en los horrores de la existencia individual. Podemos soportar lo insoportable pero sólo mediante la embriaguez y el sueño, redentores terrestres que nos ayudan a no perecer a causa de la inmediatez.

⁵ *Ibid.*, p. 46.

⁶ *Ibid.*, p. 66.

⁷ Para Nietzsche, el arte es la expresión misma del ser, representa la victoria sobre lo subjetivo, la victoria sobre la voluntad y el capricho individuales, pues toda auténtica creación surge del fondo de la vida, de la identificación con el Uno primordial, del abandono de la subjetividad. Tal es el caso de Arquíloco, pues el yo de este poeta resuena desde el abismo del ser. (Véase *Ibid.*, p. 63).

Esta orientación metafísica que encontramos en sus primeros escritos se transforma a lo largo de su obra. Así, en los escritos posteriores al *El Nacimiento de la tragedia* podemos percibir una crítica de las ideas plasmadas en esta obra. Esta crítica intenta una superación de los planteamientos schopenhauerianos que tienen siempre presente una visión metafísica del arte, sin que esto signifique, como ya se dijo, un abandono total del pensamiento que se expresa en esta obra. Así, en su *Ensayo de autocrítica* lamenta haberse expresado en fórmulas schopenhauerianas y con categorías kantianas contrarias a su espíritu y a su gusto, se lamenta de su carencia, en aquellos momentos, de un lenguaje adecuado para expresar intuiciones y osadías propias.⁹ Reconoce que su pensamiento dionisiaco se muestra desde entonces contrario al espíritu de Schopenhauer, contrario a la resignación schopenhaueriana, para quien la vida no puede dar una satisfacción auténtica.

El propio Nietzsche percibió que desde *El nacimiento de la tragedia* su concepción del arte trágico se separó de la interpretación schopenhaueriana con su estado de ánimo ascético negador de la voluntad. Y esto se patentiza en el momento en que Nietzsche nos habla de la solución que los griegos le dan al sufrimiento,¹⁰ ya que, para él, los griegos conocieron la esencia trágica de la vida, los horrores y los sufrimientos de la existencia, y pese a eso no negaron la vida, no optaron por la respuesta schopenhaueriana, sino que manifestaron su afirmación. Respondieron con una creación. Y aquí la misma creación griega de dioses Olímpicos es interpretada como surgiendo de una necesidad hondísima, de la necesidad de vivir, pese a los horrores y espantos de la existencia, pues pese a que en la raíz del mundo Olímpico está la sabiduría de Sileno, en la creación de este mundo Olímpico se manifestó una voluntad de afirmación, que nos habla una existencia exuberante, triunfal en donde está divinizado todo lo existente, lo mismo si es bueno o si es malo.¹¹ Los griegos optaron por la vida y

⁸ *Ibid.*, pp. 138-139.

⁹ Nietzsche, *Ensayo de autocrítica*, p. 33.

¹⁰ La creación de los Olímpicos fue el arma con la que luchó el griego contra el sufrimiento, y de esa lucha como memoria de su victoria nació la tragedia. (Véase Nietzsche, *Escritos preparatorios. La visión dionisiaca del mundo*, p. 239).

¹¹ Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 52.



para poder vivir transformaron ese conocimiento de lo espantoso de la existencia en una ilusión, en una representación:

El mismo instinto que da vida al arte, como un complemento y una consumación de la existencia destinados a inducir a seguir viviendo, fue el que hizo surgir también al mundo olímpico, en el cual la 'voluntad' helénica se puso delante un espejo transfigurador.¹²

Pese a toda la influencia de la filosofía schopenhaueriana, en *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche no llega a la negación del mundo, antes bien su pensamiento alcanza una superación tanto del pesimismo pasivo como de la huida del mundo. Nuestro filósofo logra esta superación gracias al sentimiento trágico que trae consigo la transfiguración del mundo, de los horrores de la existencia en arte. Desde su pensamiento, el filósofo trágico no es la víctima del destino sino él es el artista que empuja el destino al máximo de sus posibilidades, es el máximo afirmador.

Por otra parte, aunque Nietzsche parte de la división schopenhaueriana de corte metafísico entre el mundo como voluntad y el mundo como representación, y no cuestione en sus primeros escritos esta división como tal, introduce en ella algunos cambios significativos. Así, mientras que para Schopenhauer la Voluntad, como impulso ciego, es lo verdaderamente real, la "cosa en sí", y la apariencia, el mundo como representación no posee ninguna realidad metafísica, ya que este mundo de apariencia surge y existe sólo en el intelecto humano como producto de su modo de representarse al mundo, para Nietzsche la apariencia juega otro papel: la apariencia para él tiene una relación primordial con la cosa en sí.¹³ La apariencia es condición para que la voluntad llegue a sí misma, se haga consciente de sí. Bajo su óptica la voluntad se redime en la bella apariencia: en Apolo, divinidad del principio de individuación, se hace realidad la meta de lo Uno primordial, su redención mediante la apariencia, donde el mundo eterno del tormento empuja al individuo a engendrar, a crear la visión redentora. El mito nos

¹² *Ibid.*, p. 53.

¹³ Se dice que el coro de sátiros expresa en un símbolo aquella relación primordial que existe entre la cosa en sí y la apariencia. (Véase *Ibid.*, p. 81).

dice que Apolo recompuso al desgarrado Dioniso: nos muestra la imagen de Dioniso recreado por Apolo, salvado por éste de su desgarramiento asiático.¹⁴

En efecto, cuanto más advierto en la naturaleza aquellos instintos artísticos omnipotentes, y, en ellos, un ferviente anhelo de apariencia, de lograr una redención mediante la apariencia, tanto más empujado me siento a la conjetura metafísica de que lo verdaderamente existente, lo Uno primordial, necesita a la vez, en cuanto es lo eternamente sufriente y contradictorio, para su permanente redención, la visión extasiante, la apariencia placentera.¹⁵

Nietzsche inicia una manera diferente de encarar la "apariciencia": para él, ésta se encuentra justificada por el arte, como fenómeno estético. Apolo como instinto de la bella apariencia no se rige por principios racionales, pues él mismo es un instinto regulador, a partir del cual somos capaces de crear, transfigurar, sublimar.¹⁶ Reconoce que entre los instintos artísticos de la naturaleza se encuentra un ferviente anhelo de apariencia, de lograr una redención. Y aquí la apariencia es concebida como el reflejo de la contradicción eterna, madre de todas las cosas, substrato de la sabiduría de Sileno, que corresponde a una satisfacción primordial, a una ansia primordial:

[...] si consideramos nuestra existencia empírica, y también la del mundo en general, como una representación de lo Uno primordial engendrada en cada momento, entonces tendremos que considerar el sueño como la *apariciencia de la apariciencia* y, por consiguiente, como una satisfacción aún más alta del ansia primordial de apariencia.¹⁷

En su *Ensayo de autocrítica*,¹⁸ Nietzsche rescata las aportaciones de *El nacimiento de la tragedia* que de alguna manera desvinculan su pensamiento de una moral-metafísica. Para él dicho escrito delata un espíritu contrario a la interpretación y al significado moral de la existencia. De hecho el libro entero sólo reconoce por detrás de todo acontecer un sentido de artista. Nos dice que en *El nacimiento de la tragedia* se habla del arte —y no de la moral— como la actividad propiamente metafísica. Su escrito descalifica al cristianismo con sus normas absolutas, el cual es y quiere ser sólo moral, y que como tal se presenta como

¹⁴ Véase *Escritos preparatorios. La visión dionisiaca del mundo*, p. 237.

¹⁵ Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, pp. 56-57.

¹⁶ Véase Paulina Rivero Weber, *Nietzsche, verdad e ilusión*, p. 37.

¹⁷ Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 57.

¹⁸ Véase *Ensayo de autocrítica*, pp. 31-37.

hostil al arte y a la vida. La creación amoral, artística, se encuentra en el centro de la obra y aunque se refiera a un dios-artista, no presupone un planteamiento moral-metafísico, ya que éste artista es visto como completamente amoral. Es un ser que tanto en el construir como en el destruir, tanto en el bien como en el mal lo que quiere es darse cuenta de su placer y de su soberanía: "...un dios-artista [completamente amoral] que, creando mundos, se desembaraza de la *necesidad* implicada en la plenitud y la *sobreplenitud*, del *sufrimiento* de las antítesis en él acumuladas."¹⁹

Desde el *Ensayo de autocrítica* se destaca que en *El nacimiento de la tragedia* hay un instinto defensor de la vida, una valoración artística contraria al cristianismo, para quien la vida carece de valor al ser algo esencialmente amoral. Para nuestro pensador la vida se presenta como inocente más allá de toda valoración moral.²⁰ Ésta se explica desde el arte, pues "...toda vida se basa en la apariencia, en el arte, en el engaño, en la óptica, en la necesidad de lo perspectivístico y del error."²¹

También dentro de esta crítica al cristianismo se puede incluir el llamado "consuelo metafísico" del que se habla en *El nacimiento de la tragedia*, que aunque parte de un planteamiento metafísico, difiere del consuelo del cristianismo, negador del mundo terreno, que encuentra la redención en un trasmundo, pues el consuelo metafísico que Nietzsche defiende es el que deja en nosotros toda verdadera tragedia, que nos señala que en el fondo de las cosas, y pese a toda la mudanza de las apariencias, la vida es indestructiblemente poderosa, placentera, bella.

Pero haciendo a un lado las aportaciones de *El nacimiento de la tragedia*, podemos ver que en su *Ensayo de autocrítica* la interpretación metafísica del arte llega a ser cuestionada. En dicho escrito hace una crítica a la metafísica del artista y nos dice que "...a toda esta metafísica de artista se le puede denominar

¹⁹ *Ibid.*, p. 31.

²⁰ "Aquí se anuncia, acaso por vez primera, un pensamiento 'más allá del bien y del mal' [...] una filosofía que osa situar, rebajar la moral misma al mundo de la apariencia y que la coloca no sólo entre las 'apariencias' [...] sino entre los 'engaños', como apariencia, ilusión, error, interpretación, aderezamiento, arte." (Nietzsche, *Ensayo de autocrítica*, p. 32).

²¹ *Ibid.*, p. 32.

arbitraria ociosa, fantasmagórica.²² Y con respecto al llamado consuelo metafísico que sostuvo en *El nacimiento de la tragedia*, dice contra los metafísicos:

Vosotros deberíais aprender antes el arte del consuelo *intramundano*, –vosotros deberíais aprender a *reír* [...] quizás a consecuencia de ello, como reidores, mandéis alguna vez al diablo todo el consuelismo metafísico – ¡y, en primer lugar, la metafísica!²³

En *Humano demasiado humano*,²⁴ Nietzsche descarta la hipótesis metafísica del arte como la imagen de lo “eternamente definitivo”. En dicha obra relativiza su valor. El arte pasa a tener sólo un valor temporal, siendo el hombre su creador, y la producción artística pasa a ser producto de una evolución, sujeto al cambio, algo no definitivo, algo histórico. Invalida el pensamiento metafísico que considera el arte como el único acceso al mundo real, que expresa las formas idénticas, los tipos, los modelos de la Naturaleza. El arte ya no es considerado como el órgano que me permite penetrar en la esencia del mundo, sino que se ve como un desahogo que posee una estructura compleja.

Tanto en *Humano demasiado humano* como en la *Gaya Ciencia*, no sólo se vislumbra una crítica al arte pensado de una manera metafísica, sino que en dichos escritos su posición se torna favorable a la ciencia, a una concepción (como ya se mencionó) particular de la ciencia y su método. En *Humano demasiado humano* llega a afirmar que el hombre de ciencia representa el desarrollo ulterior del artista.²⁵ Para él, debemos superar al arte: hay que dirigir la mirada más allá, hay que saber evolucionar. Critica, por una parte, a los poetas y artistas, y por otra a los fundadores de las religiones que hacen a un lado los descubrimientos y los alcances de la ciencia.²⁶ El poeta es desenmascarado como

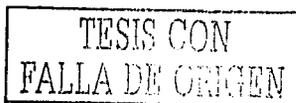
²² *Ibid.*, pp. 31-32. También en su *Zaratustra* hace una crítica a esa metafísica del artista que aparece en *El nacimiento de la tragedia*. Nos dice: “En otro tiempo también Zaratustra proyectó su ilusión más allá del hombre, lo mismo que todos los trasmundanos. Obra de un dios suficiente y atormentado me parecía entonces el mundo.” (Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 56). En aquel entonces, el mundo le pareció invención poética de un dios. Obra de un creador que quiso apartar la vista de sí mismo y creó el mundo; le pareció ebrio de placer y un perderse-a-sí-mismo, sin darse cuenta que ese dios que él creó era obra humana y demasiado humana como todos los dioses; que su propia ceniza y de su propia brasa surgió ese fantasma, que no vino desde el más allá. Pero cuando Zaratustra se superó a sí mismo, el fantasma se desvaneció.

²³ Nietzsche, *Ensayo de autocritica*, p. 36.

²⁴ Véase Nietzsche, *Humano demasiado humano*, (222, 292), p. 349, p. 377.

²⁵ *Ibid.*, (222), p. 349.

²⁶ En *Humano demasiado humano* llega a decir que el arte puede ser peligroso para el artista, pues cuando el arte se apodera violentamente de un individuo ejerce una influencia retrógrada cree en los dioses y los demonios, anima a la



impostor, pues éste cree haber estado presente cuando se tejó la trama del mundo.²⁷ Denuncia las pretensiones de los artistas, pues éstos llegan a creer que poseen una verdad y una veracidad superior: éstos se creen poseedores de la vía que los lleva a una "verdad verdadera", a una "realidad real", siendo que en realidad calumnian lo que se suele llamar realidad.

En *La Gaya Ciencia* se perciben cambios en el tratamiento que hace del arte. Podemos decir que en este escrito, pese a ciertas críticas, el arte vuelve a ocupar un lugar primordial para la vida, una vez liberado de los ideales, de las pretensiones metafísicas que lo conciben como un acceso del Uno primordial hacia la verdad originaria. Aquí nos presenta al arte, a la creación artística ligada a la no-verdad, al error, a la mentira, a la ilusión, pero como condición de la vida misma. Se destaca la utilidad del arte para soportar nuestra imposibilidad para la verdad, para no perecer a causa de la insoportable verdad, ya que gracias al arte la misma existencia nos parece soportable:

Si no hubiéramos aprobado las artes e inventado esta manera de culto del error: la comprensión de la universalidad de lo no-verdadero y de la mentira, esta comprensión de la ilusión y del error como condiciones del mundo intelectual y sensible, no sería absolutamente soportable. La 'lealtad' tendría por consecuencia el hastio y el suicidio. Ahora bien, a nuestra lealtad se opone un poder contrario que nos ayuda a escapar a semejantes consecuencias: el arte en cuanto 'buena' voluntad de ilusión. [...] 'En cuanto fenómeno estético, la existencia nos parece siempre 'soportable', y, por medio del arte, nos son dados el ojo y la mano, y, ante todo, la buena conciencia para 'poder' crear, por parte nuestra, semejante fenómeno.²⁸

En el caso de la música, que en las primeras obras de Nietzsche había sido entendida desde la metafísica, también recibe un tratamiento crítico. Ésta ya no es el lenguaje de la voluntad misma, brotando del abismo como la revelación más propia, más originaria de éste, ya no es entendida como la portadora del *en sí*, de la cosa misma. Así, en *La genealogía de la moral*,²⁹ se minimiza toda esa

Naturaleza, odia la ciencia: "... por sí mismo el artista es ya un ser retrasado, porque permanece en el juego, propio de la juventud y la niñez; a esto hay que añadir que poco a poco sufre una deformación que le hace retroceder a otros tiempos." (Nietzsche, *Humano demasiado humano*, (159), p. 329).

²⁷ Véase Nietzsche, *Humano demasiado humano* II, (32), p. 478.

²⁸ Nietzsche, *La gaya ciencia*, (107), p. 100.

²⁹ Véase Nietzsche, *La genealogía de la moral*, pp. 118-120. En el *Crepúsculo de los dioses* la música se entiende como descarga global de los afectos, el residuo de un mundo expresivo mucho más pleno del afecto, un mero *residuum* del histrionismo dionisiaco. (Véase Nietzsche, *Crepúsculo de los dioses*, p. 93).

excesiva valorización de la música que, a decir del propio Nietzsche, brotó de la filosofía de Schopenhauer, quien llegó a entender al músico como ventrílocuo de Dios, como comunicador del "más allá", quien ya no recita música sino metafísica. Nietzsche hace una crítica a los artistas (entre ellos a Wagner), que no se han separado de las consideraciones metafísico-morales: los describe como "los ayuda de cámara" de una moral, de una filosofía o de una religión, como los aduladores de antiguos o nuevos poderes. Para él, estos artistas han glorificado los errores religiosos y filosóficos de la humanidad. El mismo Wagner es desenmascarado, es visto como un artista que considera el arte desde el punto de vista de la moral. Un artista que quiere ser más que un artista, que quiere ser el profeta del despertar de su pueblo, y como castigo acaba por adquirir monstruosos conceptos morales.

Podemos decir, que Nietzsche intenta una recuperación y revalorización del arte, entendido ahora de una manera no metafísica, pues aunque el arte continúe siendo para Nietzsche la ilusión protectora de la vida misma, ya no lo va a entender en términos de "en sí", en términos de verdad metafísica, sino que ahora se cede el lugar al error, a la ilusión, a la mentira, a la creación humana. El arte será ese instinto motor, que nos ayuda a tolerar el vivir, pues, para él, tenemos el arte para no morir de la verdad. Desde su concepción, la propia vida, a través del arte, cuida que lo insoportable: la verdad, se convierta en lo soportable: en la mentira, en la ilusión. Esta verdad insoportable, en todos los sentidos trágica, nos mantiene siempre a distancia de ella, y aunque es anterior a todo enunciado, no se puede ser expresada, ni representada. Estamos ante un mundo cuya presencia oculta el abismo de la verdad terrible, que nos condena a fingir; ante apariencias irreductibles a la verdad, y no, como creía la metafísica, ante el desvelamiento de una esencia. Pues, como dice acertadamente Sloterdijk³⁰, bajo la concepción nietzscheana la verdad no es algo que deba buscarse, ésta deja ya de revelarse, siendo la distancia la clave de la nueva teoría del conocimiento trágico.

Es tal la separación de su pensamiento con respecto a la metafísica que en los escritos póstumos agrupados bajo el título de *La voluntad de poder*, llega a

³⁰ Véase Peter Sloterdijk, *El pensador en la escena*, pp. 85-89.

interpretar *El nacimiento de la tragedia* haciendo a un lado a la metafísica. Nos dice:

La metafísica, la moral, la religión, la ciencia, son consideradas en este libro como diversas formas de mentira: con ayuda de ellas se cree en la vida. 'La vida debe inspirar confianza': el tema, puesto de esta manera, es enorme. Para cumplirlo el hombre debe ser ya por naturaleza embustero, debe ser artista ante todo. Y lo es: metafísica, moral, religión, ciencia, son partes de su voluntad de arte, de mentira, de miedo a la 'verdad', de negación de 'verdad'. La misma facultad en virtud de la cual hace violencia a la realidad con la mentira, esta facultad artística del hombre por excelencia, la tiene de común con todo lo que existe. El mismo es un fragmento de realidad, de verdad, de Naturaleza, ¿cómo podría no ser un fragmento del genio de la mentira?³¹

El tema de la verdad que se trató en *El nacimiento de la tragedia* es interpretado en *La voluntad de dominio*, pero ahora, haciendo a un lado a la metafísica. En dicha interpretación no se menciona al "Uno primordial", a la "cosa en sí", a la "verdad más originaria que habla desde el fondo del ser". Desde la visión de *La voluntad de dominio*, *El nacimiento de la tragedia* fue una obra que fundamentalmente se cuestionó a la misma verdad:

Pero la verdad no es la más alta medida de valor y aun menos la más alta potencia. Aquí [en *El nacimiento de la tragedia*] la voluntad de la apariencia, de la ilusión, del engaño, del devenir y del variar (por engaño objetivo) es considerada como más profunda, más original, más 'metafísica' que la voluntad de verdad, de realidad, de apariencia; esta última, por el contrario, es simplemente una forma de voluntad de ilusión. [...] el arte tiene más valor que la verdad.³²

En *La voluntad de dominio*, nos dice que el arte es la verdadera tarea de la vida, pues éste es más fuerte que el pesimismo, más "divino" que la verdad. Y llega a decir que: "El arte es la verdadera misión de la vida, el arte es la actividad metafísica de la vida..."³³ Entendiéndose aquí que el arte tiene significación "metafísica", en cuanto dicha "metafísica" no es ni infraterrestre ni supraterrrestre, en cuanto no es monoteísta,³⁴ en pocas palabras en cuanto no es metafísica. Contrario a la metafísica la esencia de la creación artística es la interpretación sin substrato interpretado, donde la invención de sentido no puede justificar su sentido porque no hay comienzo del sentido, no hay sentido absoluto. La obra de

³¹ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (852), p. 329.

³² *Ibid.*, (852), p. 330.

³³ *Ibidem*.

arte aporta un sentido al que no precede ningún substrato, al que no sucede ningún significado: en ella lo expresable sigue a la expresión. El mismo Nietzsche llega a afirmar: "Queremos una concepción antimetafísica del mundo, sí, pero artística."³⁵

Nietzsche entiende la voluntad de arte como una forma privilegiada de error, que nos enfrenta con una existencia enigmática, pues, para él: "El hecho de que la mentira es necesaria para vivir forma parte de este terrible y enigmático carácter de la existencia."³⁶ El carácter de la existencia nos es desconocido, y este desconocimiento es la más profunda visión secreta. Bajo esta óptica el amor, el entusiasmo, Dios son simples refinamientos del engaño de nosotros mismos, son simples seducciones para la vida, simples creencias en la vida. Pero no hay que despreciar dicha creencia, pues para Nietzsche en el momento en que el hombre cree en la vida, en el momento en el que se ha engañado, se da un gran sentimiento de poderío:

En el momento en que el hombre se encontró engañado, en que se ha embaucado a sí mismo, en que cree en la vida, ¡qué exuberancia se produce en él! ¡Qué raptó! ¡Qué sentimiento de poderío! ¡Qué triunfo de arista hay en el sentimiento de poderío! ¡El hombre ha llegado a ser nuevamente dueño de la 'materia', dueño de la 'verdad'! ... Y cualquiera que sea el momento en que se alegre, siempre es igual a su gozo; se alegra como artista, goza como poder, goza con la mentira como con una nueva facultad.³⁷

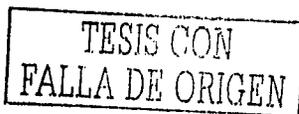
Bajo esta concepción del arte el cambio de perspectiva está dado, pues contrario a la visión metafísica, ya no es el mundo como "cosa en sí", sino el mundo como representación, como apariencia, como error lo que se nos presenta tan rico en sentidos, tan profundo, tan maravilloso, tan preñado de dicha y de dolor. El mismo "error" ha hecho al hombre bastante profundo, tierno y creador para obtener el fruto del arte. Por eso si hay algo que adorar será la apariencia, la mentira que son divinas, y de ninguna manera la "verdad".³⁸

³⁴ *l'èase J. Delhomme, Nietzsche*, p. 19.

³⁵ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (1047), p. 386.

³⁶ *Ibid.*, (852), p. 329.

³⁷ *Ibid.*, (852), p. 330.



La necesidad de la mentira y la imposibilidad de conocer la verdad nos conducen a una descalificación del mundo lógico-metafísico” con sus pretensiones de llegar a la verdad, pero sin que esto nos lleve a la negación del mundo, pues para Nietzsche contamos con el arte que es la única fuerza superior, contraria a toda voluntad de negar la vida, que es la fuerza anticristiana, antibudista, antinihilista por excelencia.³⁹ El arte es el que hace posible la vida, él es el gran seductor, el gran estimulante de la vida. Y aunque el arte pone de manifiesto una multitud de cosas feas, duras y problemáticas de la vida, no por eso su propósito general es desligarnos de la vida, de la voluntad de vivir como pensaba Schopenhauer.⁴⁰ El propósito del arte lo debemos buscar en otra parte diferente a la negación, lo debemos buscar en la afirmación trágica. Con esta afirmación el arte adquiere altura, la altura de lo dionisiaco, de lo trágico: una forma superior de creación.

El hecho de que el artista estime más la apariencia que la realidad no constituye una objeción contra esta tesis. Pues la ‘apariencia’ significa aquí la realidad *una vez más*, sólo que seleccionada, reforzada, corregida... El artista trágico *no* es un pesimista, —dice precisamente *si* incluso a todo lo problemático y terrible, es *dionisiaco*.⁴¹

Para Nietzsche, una vez liberado el arte de toda pretensión metafísica sería un retroceso entrar por la misma puerta, caer en la moral y acabar por convertirnos en monstruos y espantajos de virtud. Por eso, para él, debemos colocarnos por encima de la moral, pero no con la tiesura de alguien que teme resbalar y caer, sino es menester poder volar, volar por encima de ella.⁴² Para esto no podemos prescindir del arte, pues sus terrenos están más allá del bien y del mal. Para superar toda moral-metafísica, Nietzsche nos habla desde otras instancias, desde las instancias de un arte petulante, danzante, burlón, infantil, dichoso: un arte necesario para no perder esa libertad que nos coloca por encima de las cosas, por encima de la metafísica. Un arte que nos coloca en el terreno de

³⁸ Véase Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (1010), p. 375.

³⁹ Véase *Ibid.*, (852), p. 330.

⁴⁰ Aunque la interpretación de Schopenhauer de la cosa en sí como voluntad representa para Nietzsche un progreso esencial, pues hace a un lado a Dios, Schopenhauer no supo divinizar a esta voluntad; no pudo desembarazarse del ideal cristiano-moral, por eso, cuando la cosa en sí dejó de ser para él Dios, la miró como mala. No comprendió que hay infinitas maneras de ser diversamente y hasta de ser Dios. (Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (1004), p. 374).

⁴¹ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 50.

⁴² Véase Nietzsche, *La gaya ciencia*, (107), p. 100.

la creación, pues en el arte nos es dada la buena conciencia para "poder" crear y el que crea se encuentra más allá del bien y del mal.

Por otra parte, del simple hecho de haber excluido del arte la finalidad de predicar moral y de mejorar al hombre, no se sigue que el arte carezca de finalidad, de meta, de sentido. No se sigue la afirmación del arte por el arte, como gusano que se muerde la cola, ya que si "El arte es el gran estimulante para vivir: ¿cómo se podría concebirlo como algo carente de finalidad, de meta, como *l'art pour l'art*?"⁴³ Nietzsche sostiene que el arte es el gran estimulante para la vida, sin que esto implique la aceptación de una mediatización, pues la meta del arte, el fin de arte no se debe entender como medio para alcanzar algo. No se da tal mediación, pero tampoco se afirma la tesis del arte como fin en sí, o una reducción de la moral a la estética, sino que aquí se considera el arte bajo la óptica de la vida, se considera la vida como el fenómeno estético fundamental.⁴⁴ Para Nietzsche, el arte se encuentra enraizado en la vida.

En el arte, en su forma suprema de arte trágico, se da la afirmación gozosa de lo inquietante y problemático, de lo peligroso y malo, incluso del abismo y del sufrimiento de la existencia. El artista trágico, que crea a partir de su abundancia, nos comunica acerca de sí mismo (como genio de la comunicación) el estado sin miedo frente a lo terrible y lo problemático: la valentía y libertad del sentimiento ante un enemigo poderoso, ante un infortunio sublime, ante un problema que produce espanto. Y es ese estado victorioso el que el artista escoge, afirma y glorifica.⁴⁵ Como creador, el artista trágico transfigura la apariencia, transfigura incluso al mismo sufrimiento, a lo feo, a lo deforme. El arte trágico redime al hombre del conocimiento, lo transfigura en un hombre que ve, quiere ver y vivir el carácter horrible y enigmático de la existencia; redime de tal manera que el sufrimiento llega a ser querido, y como tal transfigurado, divinizado.

⁴³ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 102.

⁴⁴ Véase, *La voluntad de dominio*, (1045), p. 385.

⁴⁵ Véase Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 102.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

El arte es la redención del que sufre, como camino hacia estados de ánimo en que el sufrimiento es querido, transfigurado, divinizado; en que el sufrimiento es una forma de gran encanto.⁴⁶

2 La creación como transformación.

La creación que Nietzsche propone no se puede entender, así como tampoco se puede dar, si no hay una previa desculpabilización de todo lo existente, si no se le devuelve la inocencia al mundo. Es tan necesaria la inocencia para Nietzsche que a lo largo de su discurso podemos percibir todo un intento por recobrar la inocencia tanto del devenir como de nuestros sentidos, así como también de todas las cosas que han sido consideradas como malas, indignas y sin valor por la metafísica. Zaratustra nos habla de una inocencia creadora que crea nuevos valores, nuevos deberes no impuestos, nuevos conceptos que no poseen en ninguna parte su arquetipo. De acuerdo a Zaratustra, la inocencia va junto con la voluntad de engendrar. Para él, si hay inocencia en el conocimiento es porque en el conocimiento mismo hay voluntad de engendrar.⁴⁷

Bajo la perspectiva nietzscheana, que no concibe la creación sin la inocencia, el pensamiento metafísico se presenta como un enemigo de la creación, pues con sus postulados supra-sensibles intenta socavar la inocencia de lo existente, de lo terrestre. Para el pensamiento metafísico, engendrado por una interpretación moralizante del mundo de corte dualista —que divide al mundo entre bien y mal, negativo y positivo, verdadero y aparente—, los instintos, las pasiones, los deseos representan lo malo, lo negativo, lo que se intenta excluir. Este pensamiento, al culpabilizar y al intentar excluir a los instintos,⁴⁸ a las pasiones y los deseos, acaba con el fermento indispensable de toda creación, elimina el principio vital,

⁴⁶ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (852), p. 330.

⁴⁷ Véase Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 133.

⁴⁸ Para Nietzsche, los griegos nos muestran que no se podía tener cultura sin un capital de instintos potentes siempre al acecho de las acciones para descargarse sobre el mundo exterior a fin de transfigurarlo. No se podía tener cultura sin instintos que han aprendido a ser creadores. La competencia griega, la buena *Eris*, espiritualiza las luchas primitivas y patentiza la libre expresión de la agresividad que no mina las bases de la sociedad, sino que resulta factor de armonía. La magnífica agilidad corporal, el temerario realismo e inmoralismo, fue en ellos una necesidad, no una naturaleza, fue una consecuencia, pues no se dio desde el comienzo. En la decadencia griega las virtudes socráticas fueron predicadas, puesto que se había perdido la fuerza instintiva. (Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 132-133).

debilita y exige del hombre una castración de una parte de su ser. Todo esto sin atender a Zaratustra, quien nos dice:

Así dijo una vez en hora favorable mi pureza: 'Divinos deben ser para mí todos los seres' [...] 'Todos los días deben ser santos para mí' – así habló en otro tiempo la sabiduría de mi juventud...⁴⁹

Para Nietzsche, alcanzar la inocencia, indispensable para la creación, presupone tanto la afirmación de todo lo existente como la destrucción de las valoraciones metafísicas, de las ideas y de los valores dados por una moral-metafísica. Presupone una transvaloración una inversión de estos valores.⁵⁰ El tipo de afirmación que Nietzsche propone nos coloca ante una paradoja, donde el afirmador no dice a todo sí, no es un omncontento para quien cualquier cosa es buena, ni este mundo es para él el mejor de los mundos. Su afirmador no es de los que saben sacarle gusto a todo, ya que masticar y digerir todo es cosa de cerdos, y decir siempre sí es propio del asno y de quien tiene su mismo espíritu. Su afirmador es selectivo, sabe decir yo sí y yo no, su inocencia no está en no saber lo que es inocencia. Este afirmador se encuentra lejos del espíritu de la pesadez de la moral-metafísica, para quien hay un "bueno para todos" y un "malvado para todos". Él dice "éste es mi bien" éste es mi mal.

La afirmación, tal y como la concibe Nietzsche, es tan radical, que el afirmador no tiene necesidad de otros ni de cualidades para justificarse: éste es inmediato, audaz, poderoso, ya que su presencia es afirmación que no necesita de otro afirmante. Siendo su afirmación incomparable, pues ella misma engendra la comparación. En la afirmación está la fuerza, de ahí que los hombres más espirituales, los fuertes, encuentran su felicidad donde los débiles encuentran su ruina. El afirmar no significa asumir, soportar una prueba, cargar con el peso, no significa llevar una carga como el camello; tampoco es simplemente asumir lo que se es, sino que es liberarse, descargarse de valores superiores, de valores metafísicos y crear. Crear valores nuevos que sean conformes a la tierra y que hagan la vida inocente, pura, divina, ligera.

⁴⁹ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pp. 166-167.



La genealogía de los valores, que Nietzsche realiza, nos pone en contacto con el hombre como el creador de valores. Nos dice que el hombre, para conservarse, comenzó implantando valores en las cosas, que él fue el primero en crear un sentido a las cosas, un sentido humano.⁵¹ Nos recuerda que las valoraciones humanas se encuentran ligadas a la existencia, a necesidades vitales y no tiene como fundamento realidades absolutas. Las valoraciones humanas son tan necesarias para la sobrevivencia que –a decir de Nietzsche- ningún pueblo, ningún individuo podría sobrevivir como pueblo o como individuo sin hacer valoraciones propias.⁵² Y aún más, a lo que se le ha dado el nombre de mundo es creación humana, creación de nuestros valores.

Nietzsche, reconoce que no hay poder mayor sobre la tierra que las palabras bueno y malvado, palabras que son creaciones humanas (pues los hombres se han dado a sí mismos todo su bien y todo su mal) que no tienen validez absoluta y que como tales deben de superarse: “¡Un bien y un mal que fuesen imperecederos –no existen! Por sí mismos deben una y otra vez superarse a sí mismos.”⁵³ El creador, para Nietzsche, rompe sus propias creaciones, sus tablas de valores: él es el quebrantador, el infractor que renueva sus propias creaciones.

Valorar es crear [...] El valorar mismo es el tesoro y la joya de todas las cosas valoradas. Sólo por el valorar existe el valor: y sin valorar la nuez de la existencia estaría vacía [...] Cambio de los valores –es cambio de los creadores. Siempre aniquila el que tiene que ser un creador.⁵⁴

El creador –al que Nietzsche quiere llegar- dicta valores, marca su propia meta, pues, para este creador, no existe un mundo de sentido al que se deba ajustar. Y si así fuese, su creación quedaría coartada por mandamientos y deberás dados, ya sea por un Dios, un más allá, una Razón o cualquier figura trascendente. Desde su óptica, Dios, la metafísica, o cualquier ser o instancia trascendente se

⁵⁰ En *Aurora*, Nietzsche propone, por un lado, una transvaloración de los valores, un desvincularse de todos los valores morales, de todos los valores metafísicos; mientras que por otro lado, nos habla de un decir sí y un tener confianza a todo lo hasta ahora prohibido, despreciado, maldecido. (Véase Nietzsche, prólogo de *Aurora*)

⁵¹ Para Nietzsche se llama hombre al que realiza valoraciones. (Véase Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 45 y *Así habló Zaratustra*, pp. 95-67)

⁵² Véase Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pp. 95-96.

⁵³ *Ibid.*, p. 172.

presentan como incompatibles, como contradictorios con la creación humana. "¡Qué habría de crear si los dioses —existiesen!"⁵⁵ nos dice Zaratustra. Para nuestro filósofo, hay una contradicción entre libertad creadora finita y voluntad divina, entre la creación humana y los principios metafísicos. Dios (y cualquier realidad trascendente) se reduce a simple creación humana, siendo la misma creación humana de Dios⁵⁶ cuestionada, no sólo porque la figura de Dios no permita la inocencia, porque vuelve torcido todo lo derecho y haga del tiempo y de todo lo percedero mentira, estableciendo como única realidad lo inmóvil, lo saciado, lo imperecedero, sino porque nosotros no podemos crear un Dios. Dios es una suposición que va más allá que nuestra voluntad creadora, va más allá de los límites de lo pensable para el hombre. De ahí que a Zaratustra el creador ya no le importen los dioses y su vehemente voluntad de crear lo empuje hacia el hombre, hacia lo que es posible crear: hacia el superhombre.

Bajo la visión nietzscheana, tanto Dios como la metafísica, con sus principios y metas trascendentes, suprasensibles y absolutas, son incompatibles con la creación, que es sólo humana y se circunscribe a la tierra como su único límite. El crear, para nuestro filósofo, se convierte en la mirada que penetra en lo terreno y concibe la tierra como un poder creador. La creación, como los mejores símbolos, nos habla de tiempo y de devenir, del placer en la voluntad de engendrar y devenir. Por eso, para Nietzsche, nuestra razón, imaginación, voluntad y amor deben devenir este mundo, este mundo terreno que no se pierde en un más allá, en trasmundos, en un Dios, ya que al hombre no le es lícito establecerse por nacimiento en lo incomprensible, ni tampoco en lo irracional.

Por otra parte, la creación —que Nietzsche propone— tampoco es compatible con los creyentes que siguen a otro y no se siguen a sí mismos. La creación no es para rebaños. Zaratustra no es pastor ni perro de un rebaño, no habla jamás a las masas.⁵⁷ Antes bien Zaratustra, el creador, quiere compañeros en la creación,⁵⁸

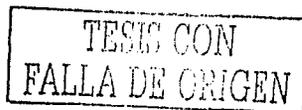
⁵⁴ *Ibid.*, p. 96.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 133.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 131-134.

⁵⁷ El crear para Nietzsche requiere de soledad. Para Zaratustra, sólo por la creación de valores se nos está permitido la soledad, pues la soledad no se aconseja a todos, ya que en soledad el peor enemigo es uno mismo: en ella crece lo que uno a llevado a ella, crece también el animal interior. Zaratustra nos invita a ir a la soledad con nuestro amor y con nuestro crear. (Nietzsche, *Así habló Zaratustra. Del camino del creador*, pp. 101-104).

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 44-45.



que escriban nuevos valores en tablas nuevas, quiere despreciadores del bien y del mal, mas no creyentes. Él mismo es demasiado maligno para creer en sí mismo. Tampoco enseña al prójimo, sino al lejano, sin que esto quiera decir que opte por el aislamiento total, pues Zaratustra enseña al amigo, al que se sigue a sí mismo, al amigo creador que siempre tiene un mundo acabado que regalar.⁵⁹ Él busca aniquiladores, despreciadores del bien y del mal, compañeros de creación; pues para él hay muchas cosas que construir todavía.

Para que el creador exista son necesarios –señala Nietzsche- sufrimientos y muchas transformaciones. Para ser el creador, para ser el hijo⁶⁰ que vuelve a nacer, son necesarios los dolores de la parturienta, pues en la vida del creador hay sufrimiento, hay muchas muertes amargas, ya que éste no hace a un lado lo percedero, sino que lo asume en su misma persona, en sus propias muertes y renacimientos. El creador se convierte en defensor y justificador de lo percedero: podemos decir que en su creación, el sufrimiento encuentra redención. “Crear – ésa es la gran redención del sufrimiento, así es como se vuelve ligera la vida.”⁶¹ Y aquí no sólo el creador afirma el sufrimiento con su querer, no sólo redime el sufrimiento, sino que también él mismo se hace libre: “El querer hace libres: pues querer es crear: así enseñó yo. ¡Y sólo para crear debéis aprender!”⁶² Por eso nuestro pensador nos habla de la disciplina del gran sufrimiento como la que hasta ahora ha creado todas las elevaciones del hombre. La inventiva del hombre, su gran valentía en soportar, preservar, interpretar, aprovechar la desgracia, así como toda la profundidad: misterio, máscara, espíritu y la grandeza, le han sido donadas bajo el sufrimiento.

Criatura y creador están unidos en el hombre: en el hombre hay materia y fragmento, exceso, fango, basura, sinsentido, caos; pero en el hombre hay también un creador, un escultor, dureza de martillo, dioses-espectadores y séptimo día...⁶³

Pero no podemos dejar de mencionar que en la concepción de creación nietzscheana no se oponen libertad y necesidad, sino que tanto libertad como

⁵⁹ Véase *Ibid.*, p. 99.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 133.

⁶¹ *Ibidem.*

⁶² *Ibid.*, p. 285.

⁶³ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (225), p. 172.

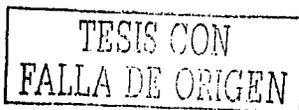
necesidad se encuentran bajo una nueva unidad. En su idea de creación, lo que quiere la voluntad creadora es su propio destino, la necesidad, donde está incluido el dolor, y todos los males del mundo y sólo si quiere y se afirma lo necesario, se encuentra con la libertad. Bajo esta concepción la verdadera doctrina acerca de la voluntad y la libertad está dada por los atributos que el filósofo le da a la voluntad, al querer de la voluntad, que no sólo opera como liberador, sino que en su pensamiento se transforma en creador al afirmar lo necesario.

En conformidad con este orden de ideas, el no querer, el no estimar, el no crear representa ese gran cansancio, representa al metafísico. Representa a aquellos hombres del conocimiento que no son engendrados, que jamás darán a luz; a hombres escindidos que llaman "contemplación" a su castrado bizquear.⁶⁴ Nietzsche desenmascara a los metafísicos que de un modo escondido, con vergüenza y mala conciencia, aman la tierra y las cosas terrestres, sin que su amor sea inocente. En estos hombres se da una gran contradicción, pues su espíritu está persuadido a despreciar la tierra, pero no sus entrañas que son más fuertes, y como su espíritu se avergüenza de estar a merced de sus entrañas, su vergüenza recorre caminos tortuosos y embusteros. Éstos mienten siempre,⁶⁵ calumnian al desear, pues les falta la inocencia en el deseo: aman la tierra pero no como creadores, como engendrados gozosos del devenir; en ellos no hay inocencia, no hay voluntad de engendrar, cosa muy diferente al creador, que Nietzsche defiende, ya que éste tiene la voluntad más pura y quiere crear por encima de sí mismo. Para este creador, donde hay belleza es donde él tiene que querer con toda su voluntad, es allí donde él quiere amar y hundirse en su ocaso, para que la imagen no se quede sólo en imagen, pues amar y hundirse en el ocaso son cosas que van juntas desde toda la eternidad: "Voluntad de amor: esto es, aceptar de buen grado incluso la muerte."⁶⁶

La figura de Zarathustra va a ser, para Nietzsche, la figura del creador. Zarathustra es el creador, el afirmador que crea a partir de su sobreabundancia. Él siente su sobreabundancia, que al igual que el mismo sol se derrama y quiere ser

⁶⁴ Véase, Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, pp. 182-184.

⁶⁵ Nos dice Zarathustra. "El que no cree en sí mismo miente siempre." (*Ibid.*, p. 183).



liberado de ella; tiene necesidad de manos que se extiendan, quiere repartir, dar regalos.⁶⁷ Su solitaria altura no quiere permanecer eternamente solitaria y eternamente autosuficiente; la montaña quiere descender al valle y los vientos de la altura a las hondonadas.⁶⁸ Para Nietzsche, Zaratustra representa al transformado que se ha liberado de la metafísica, él es el despierto, en él no hay náusea, se ha convertido en un niño, en un creador que ama a los hombres y quiere llevarles un regalo, un regalo que no atente contra la tierra. Zaratustra mismo recomienda que, tanto el amor que hace regalos como el conocimiento, sirvan al sentido de la tierra, ya que regalar bien es un arte y la última y más refinada maestría de la bondad. No quiere que la virtud que hace regalos, ese gran anhelo, esa virtud innombrable, huya de las cosas terrestres y se pierda volando hacia mundos suprasensibles, eternos; hacia realidades metafísicas. Su tarea es reconducir a la virtud que se ha perdido, llevarla de nuevo al cuerpo y a la tierra.

La creación a la que Nietzsche quiere llegar presupone una profunda transformación por parte del hombre, requiere de una transvaloración de todos los valores, que debe ser interpretada como el hacer a un lado los valores metafísicos que han predominado en Occidente, para acceder a una nueva manera de relacionarse con la realidad. En *De las tres transformaciones*, Nietzsche nos habla de los profundos cambios y transformaciones por los que debe pasar el hombre para llegar a ser un creador, a recuperar su inocencia. Transformaciones que van desde el hombre del deber al hombre de la libertad, para llegar a la inocencia del niño: al juego inocente del crear. En estas transformaciones vemos como el espíritu del hombre se convierte en camello, camello que representa –para Nietzsche– a una humanidad ávida de cargar con conocimientos y deberes dados como absolutos, como incondicionales, propios de la metafísica. Se puede decir que el camello carga con lo más pesado, con toda una serie de deberes dados por una moral-metafísica y corre a su destino con su carga, pues éste quiere que se le cargue bien para que su fortaleza se regocije; se arrodilla al igual que un camello, desea humillarse con todos esos conocimientos, deberes e imperativos para hacer daño a su propia sabiduría, para mortificar su propio orgullo. Este

⁶⁶ *Ibid.*, p. 182.

⁶⁷ Véase *Ibid.*, pp. 118-121.

espíritu es fuerte, paciente, su fortaleza demanda las cosas más pesadas, pues en él habita la veneración a conocimientos y deberes impuestos.

La segunda transformación, la del león, se puede entender desde el proceso de invalidación de la metafísica. El león representa al espíritu que quiere conquistar su libertad perdida ante tanto sometimiento e inclinación metafísica, al león que quiere ser señor en su propio desierto. Por eso, este espíritu, para lograr su liberación, busca a su último dios, lo convierte en su enemigo y lucha con él. Lucha con el gran dragón, con ese "tú debes", para quien todos los valores ya han sido creados, siendo él todos los valores; lucha contra el último reducto donde Kant colocó a la metafísica: la moral. Ante el "tú debes" de la moral, el espíritu del león dice: "yo quiero", y, aunque este espíritu aún no es capaz de crear valores nuevos, puede crearse libertad para un nuevo crear, puede pronunciar un "no" santo frente al deber. Con el espíritu del león se produce un cambio radical, donde el amor al "tú debes", que el espíritu amó como su cosa más santa, queda libre de ese amor. El león representa al espíritu libre que es el enemigo de las cadenas, al veraz, a aquel que marcha a desiertos sin dioses y ha hecho pedazo su corazón venerador.⁶⁹ La voluntad leonina es hambrienta, violenta, solitaria, sin dios; es una voluntad veraz, redimida de los dioses, emancipada de la felicidad de los siervos. Pero este león rapaz, este veraz —para Nietzsche— aún no es creador, aún no supera a la metafísica. Para superar a la metafísica, para ser creador debe transformarse: debe dejar todo resentimiento, dar paso a la inocencia transformarse en niño:

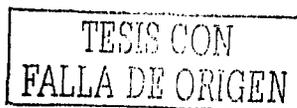
"Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí. [...] para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora su voluntad, el retirado del mundo conquista ahora su mundo."⁷⁰

La figura del niño representa al hombre libre de la metafísica, que disfruta su propia existencia, diciendo "yo soy" sin la presión del "tú debes" ni la rebelión del "yo quiero". Su existencia liberada de la culpa recupera la inocencia y se entrega libremente al juego del crear, con rebosante plenitud y poder. El niño es el ser

⁶⁸ Véase *Ibid.*, p. 265.

⁶⁹ Véase *Ibid.*, p. 156.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 51.



capaz de nuevas creaciones, de crear valores, para no someterse a valores ya dados. El sí del niño nace de un acto de libertad, produce libremente la propia existencia, donde coinciden libertad y necesidad, donde libremente, sin resentimientos, se afirma gozosamente esa rueda que se mueve por sí misma: el eterno retorno. Aquí pues estamos ante un juego del mundo en inocencia y olvido.

“El mundo es perfecto –así habla el instinto de los más espirituales, el instinto que dice sí: de esa perfección continúan formando parte la imperfección, el *debajo-de-nosotros* de toda especie, la distancia, el *pathos* de la distancia, el chandala mismo”.⁷¹

3. Dioniso y la creación: un sí a la vida

La filosofía de Nietzsche con su ataque frontal a la metafísica, así como con la nueva manera de concebir la realidad que inaugura, no se puede entender sin considerar lo que el filósofo entiende por el fenómeno de lo dionisiaco. Él mismo, en el *Crepúsculo de los dioses*⁷² resalta la importancia de este fenómeno. Se considera el primero en tomar en serio el maravilloso fenómeno dionisiaco y en ver en este fenómeno un elemento indispensable para la comprensión del instinto creador helénico, instinto sólo explicable en términos de una demasia de fuerza, de voluntad de vida, de un decirle sí a la vida. Nietzsche manifiesta una admiración por la antigüedad griega, sobre todo por la idea de creación que ellos manejan, para él los griegos, gracias a la figura de Dioniso, integraron y afirmaron toda la realidad, incluso el dolor dentro de la creación. Desde la óptica griega para que se dé el placer de crear, para que la voluntad de vida se afirme eternamente, tiene que existir eternamente el dolor. Todo lo que es una garantía de futuro implica dolor. En la psicología del estado dionisiaco –como resalta Nietzsche– se expresa el hecho fundamental del instinto helénico: su voluntad de vida que se percibe en la doctrina de los misterios, en donde el dolor, en cuanto posibilita el devenir y el crecer, queda santificado en los mismos dolores de la parturienta. Con los misterios dionisiacos el heleno se garantizó a sí mismo:

“La vida eterna, el eterno retorno de la vida; el futuro, prometido y consagrado en el pasado; el sí triunfante dicho a la vida por encima de la muerte y del cambio; la vida verdadera como

⁷¹ Nietzsche, *El anticristo*, (57), p. 100.

supervivencia colectiva mediante la procreación, mediante los misterios de la sexualidad. [...] En ella [en la palabra Dioniso] el instinto más profundo de la vida, el del futuro de la vida, el de la eternidad de la vida, es sentido religiosamente, —la misma vía hacia la vida, la procreación, es sentida como la *vía sagrada*.⁷³

Nietzsche hace del Dioniso de los griegos una figura cargada de una densidad de atributos, cosa que nos instala en su propia comprensión de la vida. Así vemos que Dioniso representa la afirmación religiosa de la vida eterna,⁷⁴ ni negada, ni desintegrada;⁷⁵ éste, con su martirio, nos coloca ante la vida misma, su eterna fecundidad y su retorno determinan el tormento, la destrucción, la voluntad de destrucción, sin que esto quiera decir que Dioniso sea una figura de la negación, sino que más bien Dioniso nos aleja del pesimismo, pues desde la visión dionisiaca la misma creación nos coloca ante la vida afirmada en su fecundidad y destrucción, donde lo transitorio, el mismo sufrimiento, es explicado como goce de la fuerza creadora⁷⁶ y destructora, como creación constante:

"El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros; la voluntad de vida, regocijándose de su propia inagotabilidad al *sacnificar* a sus tipos más altos, —a eso fue a lo que yo llamé dionisiaco, eso fue lo que yo adiviné como puente que lleva a la psicología del poeta trágico. No para desembarazarse del espanto y la compasión, no para purificarse de un afecto peligroso mediante una vehemente descarga del mismo —así lo entendió Aristóteles—: sino para, más allá del espanto y la compasión, *ser nosotros mismos* el eterno placer del devenir, —ese placer que incluye en sí también el *placer del destruir*..."⁷⁷

⁷³ Véase Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 133-136.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 134-135.

⁷⁵ Nietzsche no quiere que se confunda la creación dionisiaca y su afirmación de la de eternidad con las posturas del Romanticismo. Para él el eternizar puede recibir una interpretación doble. Puede proceder de la gratitud y del amor, donde un arte con este origen sería un arte de apoteosis, ditiirámico; o puede ser originado por una voluntad tiránica, que quiere imprimir el sello de una ley, de una construcción obligatoria, por un ser que sufre cruelmente, que lucha y se siente torturado, y que se venga, en cierto modo, de todas las cosas imprimiéndoles su imagen, la imagen de la tortura. Este último representado por el pesimismo romántico. (Véase Nietzsche, *La gaya ciencia*, (370), pp. 186-187, y en *La voluntad de dominio*, (845), p. 326).

⁷⁶ Nietzsche nos dice en *La voluntad de dominio* que hace mucho tiempo comprendió que su instinto se mostraba contrario al de Schopenhauer, ya que él pretendía: "llegar a una justificación de la vida, aún en lo que ésta tiene de más terrible, dudoso y engañoso; a tal fin yo había puesto la mano en la fórmula 'dionisiaco'." (Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (1004), p. 373).

⁷⁷ Se debe distinguir la causa del crear, ya que esta puede estar dada por el deseo de rigidez, de la eternidad, del "ser", o puede proceder del deseo de destrucción, de cambio, de devenir. Esta última puede corresponder a una creación dionisiaca, ya que con la palabra dionisiaco se habla de destrucción, pero no de cualquier clase de destrucción, pues: "El deseo de destrucción, de cambio, de devenir puede ser la expresión de una fuerza demasiado preñada de porvenir (como es sabido, el término para indicarla es la palabra 'dionisiaco'); pero puede ser también el odio de los fracasados, de los renunciadores, de los mal formados, que destruye, debe destruir, porque lo que existe, toda existencia, y hasta cada ser les indigna, y les excita." (Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (845), p. 325).

⁷⁸ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 135-136.

Lo decisivo de la filosofía dionisiaca y contrario a la metafísica, es el cambio de actitud ante el devenir, ante el fluir de las cosas, ante el sufrimiento, ante el futuro y la misma muerte. Esta filosofía nos presenta una nueva manera de ver las cosas que no niega sino que afirma placenteramente el fluir y el aniquilar de las cosas, le dice sí a la antítesis, a la guerra, al devenir, al futuro: "Placer en la destrucción de lo más notable y en ver cómo paso a paso se va corrompiendo; como placer por lo que viene, por lo futuro, que triunfa sobre lo existente."⁷⁸ Esta nueva manera de concebir la realidad, que piensa lo existente desde el movimiento, desde el placer por la destrucción y la construcción, nos coloca fuera de las consideraciones metafísicas, ya que implica el rechazo radical al mismo concepto de "ser"⁷⁹ que maneja la metafísica, entendido como lo inmóvil, lo lleno, lo perfecto, que subsume bajo sí toda contingencia, todo cambio, todo devenir y toda antítesis y contradicción.

El sentimiento trágico se encuentra en la misma psicología del organismo, entendida como un desbordante sentimiento de vida y de fuerza, donde el mismo dolor actúa como estimulante. En el estado trágico-dionisiaco estamos ante un estado supremo de afirmación de la existencia, de la cual no se puede sustraer nada, ni el mismo dolor, pues nada de lo que existe es superfluo. Lo más próximo, lo más cotidiano habla aquí de cosas inauditas.

Podemos decir que Zarathustra manifiesta una naturaleza dionisiaca,⁸⁰ pues a pesar de que es presentado como aquél que niega con palabras, con hechos y en un grado inaudito, todo lo afirmado hasta ahora, es la antítesis de un espíritu de negación, ya que su negación se refiere a la metafísica, a la moral-metafísica.⁸¹

⁷⁸ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (416), p. 164.

⁷⁹ Véase Nietzsche, *Ecce homo*, pp.70-71.

⁸⁰ Véase *Ibid.*, pp. 100-106. Refiriéndose a su *Zarathustra*, Nietzsche dice: "Mi concepto de lo 'dionisiaco' se volvió aquí acción suprema; medido por ella, todo el resto del obra humano aparece pobre y condicionado." (Nietzsche, *Ecce homo*, p. 101). Por otra parte, Nietzsche, al referirse a *Así habló Zarathustra*, nos dice: "Este libro que dice sí derrama su luz, su amor, su ternura nada más que sobre cosas malas, les devuelve otra vez 'el alma', la buena conciencia, el alto derecho y privilegio de existir. La moral no es atacada, simplemente no es tomada en consideración..." (Nietzsche, *Ecce homo*, p. 88).

Para Nietzsche, Zarathustra es el alma que más alto ha subido y más profundamente ha descendido; el alma más vasta, la más necesaria; el alma que es y se sumerge en el devenir; el alma más sabia, a quien más dulcemente habla la necesidad, la que más se ama a sí misma, y en la que todas las cosas tienen su corriente y su contracorriente. Zarathustra es un destino, antes de él no se sabía qué era altura, lo que era profundidad, y menos aún lo que es verdad. Con él el hombre está superado en todo momento y el concepto de superhombre se vuelve aquí realidad suprema.

⁸¹ Nietzsche se reconoce a sí mismo como un espíritu de naturaleza dionisiaca, como creador dionisiaco. Él, al igual que Zarathustra, a pesar de que contradice como jamás se ha contradicho, es la antítesis de un espíritu que dice no. Nos

Para Nietzsche, Zaratustra, espíritu dionisiaco, dice sí hasta llegar a la justificación, hasta llegar incluso a la redención de todo lo pasado, por eso dice no a la metafísica, a la moral-metafísica como instancia que estaliza, empobrece, difama, culpabiliza y llega hasta negar parte de la realidad. Su espíritu es reconocido como el más afirmativo de todos, ya que él ha visto más, ha querido más, ha podido más que cualquier otro hombre; él posee la visión más dura, más terrible de la realidad, ha pensado el pensamiento más abismal y no encuentra, a pesar de todo, ninguna objeción contra la existencia, ni siquiera contra el eterno retorno de ésta. Antes bien encuentra una razón más para ser él mismo el sí eterno dicho a todas las cosas, el inmenso e ilimitado decir sí y amén. Es tan radical la afirmación de Zaratustra, pues siendo el espíritu que porta el destino más pesado el que está ante una tarea fatal, puede ser a pesar de ello el más ligero y ultraterreno. Su espíritu llega incluso a dominar la gran náusea producida por el hombre, pues él, al igual que todos los creadores, es duro. Posee la dureza auténtico indicio de una naturaleza dionisiaca. La tarea dionisiaca requiere de la dureza del martillo, del placer mismo del aniquilar como condición previa.

"Este espíritu, [espíritu dionisiaco de Zaratustra] el más afirmativo de todos, contradice con cada una de sus palabras; en él todos los opuestos se han juntado en una unidad nueva. Las fuerzas más altas y más bajas de la naturaleza humana, lo más dulce, ligero y terrible brota de un manantial único con inmortal seguridad. Hasta ese momento no se sabe lo que es altura, lo que es profundidad, y menos aún se sabe lo que es verdad. No hay, en esta revelación de la verdad, un sólo instante que hubiera sido ya anticipado, adivinado por alguno de los más grandes.[...] Justo en esta amplitud de espacio, en esa capacidad de acceder a lo contrapuesto, siente Zaratustra que él es la especie más alta de todo lo existente; y cuando se oye cómo la define, hay que renunciar a buscar algo semejante."⁶²

A partir de Zaratustra, de este espíritu de naturaleza dionisiaca, Nietzsche nos habla de una unidad nueva⁶³ que aún no tiene nada semejante, nada que se le

dice: "Conozco el placer de *aniquilar* en un grado que corresponde a mi fuerza para aniquilar. —en ambos casos obedezco a mi naturaleza dionisiaca, la cual no sabe separar el hacer no del decir sí. Yo soy el primer *inmoralista*: por ello soy el *aniquilador por excelencia*." (Nietzsche, *Ecce homo*, p. 125).

⁶² *Ibid.*, pp. 101-102.

⁶³ Nietzsche quiere instaurar una nueva unidad. Él posee mano para *dar la vuelta a las perspectivas*, a él le es posible realizar una transvaloración de los valores, le es posible la creación. (Véase Nietzsche, *Ecce homo*, p. 23). Es tan consciente de la novedad de su pensamiento que él mismo nos habla de nuevas facultades, más facultades que coexistan sin destruirse, el arte de separar sin enemistar. "Para la tarea de una *transvaloración de los valores* eran tal vez necesarias más facultades que las que jamás han coexistido en un sólo individuo, sobre todo también antítesis de facultades, sin que a éstas les fuera lícito perturbarse unas a otras, destruirse mutuamente. Jerarquía de las facultades; distancia; el arte de separar sin enemistar; no mezclar nada, no "conciliar" nada; una multiplicidad enorme, que es, sin

parezca. Una unidad que no se resuelve desde principios metafísicos, bajo el ordenamiento de principios últimos más allá de los cuales no se puede ir; que no tiene como fundamentos mundos ideales, trasmundos propios de la metafísica, sino que esta nueva unidad sólo se entiende, paradójicamente, desde la pluralidad, con la afirmación de lo existente en su multiplicidad. Esta nueva unidad que, según Nietzsche, escapa a todo pensamiento existente, este nuevo modo de ordenamiento pretende una unidad de opuestos que deja a un lado las divisiones tajantes, excluyentes de la lógica-metafísica con su bipolaridad característica, sin que esto signifique la adopción de una dialéctica. Más bien en esta nueva unidad los contrarios no sólo se juntan, sino que además se afirman mutuamente, creando una gran riqueza que posibilita la pluralidad de caminos que se apartan de la uniformidad. Aquí no se puede hablar de la negación de los contrarios, sino más bien la proliferación de los mismos por la afirmación amorosa de todo lo existente por la desculpabilización de la realidad y la aceptación de inocencia del devenir.

"Con la palabra dionisiaco se expresa un impulso hacia la unidad, un aspirar lo que está más allá de la persona, de lo que es cotidiano, de la sociedad, de la realidad sobre el abismo del crimen: un desbordamiento apasionado y doloroso en estados de ánimo hoscos, plenos, vagos, una extática afirmación del carácter complejo de la vida, como de un carácter igual en todos los cambios, igualmente poderoso y feliz; la gran comunidad panteísta del gozar y del sufrir, que aprueba y santifica hasta las más terribles y enigmáticas propiedades de la vida; la eterna voluntad de creación, de fecundidad, de retorno; es sentimiento de la única necesidad de crear y destruir."⁸⁴

Podemos decir, que en su esencia el fenómeno dionisiaco nos habla de creación, de una voluntad de creación que sólo se puede entender y realizar a partir de la consideración de esta nueva unidad contraria a la unidad postulada por la metafísica. De ahí que la creación, bajo estos términos, requiere de una transformación del hombre, de una transvaloración de todos los valores postulados por la metafísica, dado que éstos nos impiden acceder a esta nueva unidad, a esta nueva manera de crear. Por eso Nietzsche nos dice que quien quiera ser un creador en el bien y en el mal tiene que ser antes un aniquilador, un

embargo, lo contrario del caos —ésta fue la condición previa, el trabajo y el arte prolongados y secretos de mi instinto." (Nietzsche, *Ecce homo*, p. 51).

⁸⁴ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (1049), p. 386.

quebrantador de valores, tiene que acabar con las contraposiciones excluyentes dadas por una metafísica, por un Dios metafísico-moral, pues en la creación que él propone los contrarios se relacionan de forma diferente. En dicha creación, los contrarios se reconcilian, hasta llegar a decir: para la bondad creadora, el mal sumo forma parte de la bondad sumo.⁸⁵

Nietzsche se atreve a pensar desde otras instancias, desde esa nueva unidad al Dios metafísico-moral, al Dios que excluye todos los contrarios. Refiriéndose a este Dios, nos dice:

"En si sería posible lo contrario, y hay indicios para ello. Dios, pensado como un ser libre de la moral, encerrando en si mismo toda la plenitud de los contrarios vitales y resolviendo y justificando estos contrarios en un divino tormento: Dios como el 'más allá', por encima de la miserable moral de mozos de cuerda, de la moral del 'bien y del mal'.⁸⁶

En el arte dionisiaco, —que Nietzsche sustenta— la realidad más originaria se manifiesta a través del simbolismo del juego.⁸⁷ Juego que nos remite a esta nueva unidad no-metafísica, a una nueva unidad de los contrarios que se puede percibir en el contrapuesto poder de Dioniso y Apolo, en esta liga antitética de éstas dos potencias fundamentales, pues el arte dionisiaco descansa en el juego, en la embriaguez, en el éxtasis; donde la embriaguez es el juego de la naturaleza con el ser humano, mientras que el acto creador del artista dionisiaco es el juego con la propia embriaguez. El *pathos* dionisiaco, *pathos* ambiguo nos constriñe a volver a ser arrastrados fuera de nosotros precisamente cuando nos separamos del todo. Por eso, el tiempo no existe sólo para el intelecto, como lo pensaba Kant y Schopenhauer, ya que el tiempo no es una mera forma de la sensibilidad, sino que es la manera como el fondo primordial juega al mundo, la forma como el fondo del mundo ejerce su dominio: el juego de Dioniso es el devenir puro.⁸⁸

El arte trágico nos da una mirada profunda de todo lo existente, que de ninguna manera es la mirada teórica del hombre metafísico, mirada excluyente,

⁸⁵ Véase Nietzsche, *Ecce homo*, p. 124 y Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 172.

⁸⁶ Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (1034), p. 382.

⁸⁷ Aquí aparece la figura de Dioniso, dueño y señor del juego como respuesta al gran anhelo del hombre. "No conozco ningún otro modo de tratar con tareas grandes que el juego: éste es, como indicio de la grandeza, un pensamiento esencial." (Nietzsche, *Ecce homo*, p. 54).

⁸⁸ Véase Fink, *op. cit.*, p. 43 y siguientes.

ansiosa de fundamentos suprasensibles, sino que la mirada de dicho arte, es la mirada propia del juego donde los contrarios se unifican para volver a disgregarse. Nietzsche concibe la creación artística como juego, para él en el juego del artista se refleja el juego originario del mundo, se refleja su dominio como voluntad de poder. En la productividad lúdica, queda fuera toda moral-metafísica, pues en esta productividad el hombre se siente semejante a la vida del todo, al juego del nacimiento y la muerte, donde se juega configurando y destruyendo, más allá del bien y del mal, más allá de toda estimación axiológica ya dada, y fundamentada en un absoluto.

Bajo esta óptica, la creación artística se escapa a los planteamientos substancialistas de la metafísica, pues dicha creación, no tiene un carácter de objetivación para un sujeto que se lo representa, sino el carácter de la configuración apolínea, donde se manifiesta la abundancia de fuerza y de medida, pues lo apolíneo es considerado como imagen divina del principio de individuación, pero, sin que esta individuación se identifique con la sustancia. Apolo después de echar un vistazo al abismo dionisiaco pierde la ilusión de su autonomía, y en su intento por restablecer lo perdido profundiza más en su comprensión de su falta de fundamento, no puede seguir creyendo en su racionalidad substancial⁸⁹. De tal manera que la individuación apolínea, es siempre un triunfo precario y provisorio contra un fondo disolvente que es el caos natural; es incesante metamorfosis, irrepresentable por su continuo movimiento, cosa que le imposibilita perpetuarse, constituir un yo. En la individuación apolínea, el "ser" toma una dimensión *poética* en cuanto se da una transformación de las fuerzas de la naturaleza, una transfiguración de estas fuerzas en creación artística.⁹⁰ Aquí no hay mediación sino develamiento. El ser se da como un fluir constante, sin posible fijación, pero liberado del trabajo de fundamentar una representación válida de sí mismo.⁹¹

⁸⁹ Véase Sloterdijk, *op. cit.* pp. 72-73.

⁹⁰ Nietzsche ve como un enigma la oposición entre lo dionisiaco y lo apolíneo dentro del alma griega. Se pregunta: ¿por qué el apolinismo había madurado siempre un subsuelo dionisiaco? Para él el griego dionisiaco tuvo que devenir apolíneo, emancipar su voluntad de lo enorme, de lo múltiple, de lo incierto, de lo terrible haciendo de todo esto una voluntad de medida. Pero en el fondo de lo griego está lo desmesurado, el desierto, lo asiático. (Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (1049), p. 386).

⁹¹ Véase Martin Hopenhayn, *Después del nihilismo*, pp. 82-83.

Para Nietzsche, en la creación artística se da la expresión gozosa de la vitalidad del juego, donde el auténtico poeta es el que crea la "verdad", el que se orienta a la "verdad" originaria, que no es una verdad dada de antemano, una verdad entendida como adecuación, sino una verdad que hay que crear, y más que eso, que hay que crear constantemente. Pues su nueva comprensión del universo, no teoriza sobre el arte, no hace de éste el instrumento del conocimiento de la esencia del mundo, ya que aquí: "El mundo puede ser considerado como una obra de arte que se engendra a sí misma."⁹²

Dioniso se opone al Crucificado, pues mientras que Dioniso es símbolo pleno del misterio de la afirmación de la vida, de la vida eterna; de vida de hondos dolores y de profundos placeres, que construye y destruye. El Crucificado, es el símbolo de un sufrimiento que renuncia a este mundo terreno, que apunta hacia un más allá, a un trasmundo, y que como, tal representa la visión metafísica de la vida. Bajo la visión del crucificado, el sufrimiento es visto como una objeción contra la vida, como una fórmula de su condenación. Tanto en Dioniso como en el crucificado, el sentido del martirio difiere, pues mientras que para Dioniso la vida misma, su eterna fecundidad y su eterno retorno determina el tormento, la voluntad de destrucción. En el crucificado, el sufrimiento se presenta como una objeción, como una condenación contra esta vida. En el primer caso, la existencia es considerada sagrada para justificar un enorme sufrimiento,⁹³ mientras que en el segundo caso, el sufrimiento es la vía que conduce a una santa existencia, a un más allá.

Bajo el análisis nietzscheano, el terreno del crucificado es un terreno moral hostil a la vida, en el fondo representa una maldición lanzada sobre la vida y una indicación para liberarse de ella. Para él el cristiano dice un "no" aún a lo más bello que haya sobre la tierra; es débil, pobre, lo bastante desheredado para sufrir de la vida en todas sus formas; su doctrina representa la fatiga y la renuncia.

⁹² Nietzsche. *La voluntad de dominio*, (795), p. 307.

⁹³ El sufrimiento en la visión dionisiaca no se debe confundir con el sufrimiento tal y como lo entiende el Romanticismo. El romántico, para Nietzsche, nos habla del sufrimiento de los que sufren desde un empobrecimiento de la vida y pide al arte y a la filosofía la calma, el silencio; o bien las convulsiones, la hinchazón, la locura. El romántico simula una humanidad más fuerte que estima las situaciones extremas y que ve en ellas el síntoma de su fuerza. Lo romántico es la canción de la nostalgia, que anhela lo pasado, la canción mágica de la muerte. Es el fruto de la vida, pero engendrado por la muerte. (Véase Nietzsche, *La gaya ciencia*, (370), pp. 186-187 y *Crepúsculo de los ídolos*, p. 86).

Mientras que Dioniso despedazado es una promesa de vida, gracias a él, la vida renacerá eternamente y volverá a la destrucción. En la visión dionisiaca la vida se reviste de todos sus elementos, no excluye al sufrimiento, antes bien, aprueba el sufrimiento, en tanto que el hombre trágico es suficientemente fuerte, completo y divinizador para dar un sí a todo lo existente.

Entre la visión trágica de la vida y la visión metafísico-cristiana de la vida se da una diferencia en el significado que cada una le atribuye al sufrimiento y a la existencia en general. Así la visión metafísico-cristiana, que se encuentra ligada a la compasión, hace una interpretación del sufrimiento en términos negativos, pues considera al dolor en general y a la miseria como males odiosos, dignos de ser destruidos (cosa que se logra en la otra vida). No piensan que existe una necesidad intrínseca del dolor, tanto personal, como en la existencia en general, por eso, la destrucción de todo sufrimiento se vuelve su tarea de vida, cosa muy distinta a la visión trágica del dolor, donde no se persigue la anulación del sufrimiento, y donde la interpretación del sufrimiento se aparta de la compasión, de la culpa y del castigo; y de toda interpretación propia de la metafísica, para quien el dolor es un argumento para negar la vida, para encontrar su fundamento en un más allá.

La inhabilitación que hace Nietzsche al mundo metafísico, desde la visión dionisiaca del mundo, no se sitúa, al igual que las críticas de los pensadores anteriores, en el terreno de la refutación, de la teoría, pues para él, quien no sólo comprende la palabra dionisiaco, sino que se comprende a sí mismo en ella, no es necesario hacer ninguna clase de refutación ni a Platón, ni a Schopenhauer ni al mismo cristianismo. Más bien para captar la decadencia de estas tendencias filosóficas se precisa valor, un exceso de fuerza; se necesita de una transformación de la existencia. Se necesita del hombre dionisiaco, pues él es el hombre transformado, que no pasa por alto ningún signo de afecto, que posee el más alto grado de instinto de comprensión, de adivinación y el más alto grado del arte de la comunicación. Es él quien se introduce en toda piel, en todo afecto, quien se transforma permanentemente.⁹⁴

⁹⁴ Véase Nietzsche. *El crepúsculo de los ídolos*, p. 92.

La visión dionisiaca nos prepara para una nueva hermenéutica,⁹⁵ una nueva comprensión del mundo donde la fuerza, la creación, la transformación son los elementos; y los postulados de la metafísica no tienen cabida. El hombre dionisiaco ha hecho a un lado las seguridades y la univocidad de los principios metafísicos, ya que éste hombre se complace en el espectáculo de lo terrible y lo inquietante, ama el hecho terrible en sí mismo y todo el lujo de destrucción, de disgregación, de negación que lo acompañan. La malignidad, la miseria, la fealdad le parecen lícitas en cierto modo, y todo esto, a consecuencia de la exuberancia que él posee, capaz de hacer de cada desierto un país fértil. Cosa muy diferente al hombre que no se puede desprender de la metafísica, a ese ser que más sufre de la vida, al más pobre en fuerza vital. Este hombre débil es el que más necesidad tiene de la metafísica, de un Dios, de un Dios especial para enfermos, así como de la lógica, pues la lógica tranquiliza, da confianza y disipa el temor.⁹⁶

De Dioniso se pueden decir muchas cosas, es el gran dios ambiguo y tentador; él es investigador, descubridor y filósofo.⁹⁷ Es un filósofo, pero no a la manera de Sócrates, pues él no opone la racionalidad al instinto, no reduce la existencia a un sector privilegiado que identifica con la verdad y el bien. Su filosofía es del todo diferente de una filosofía escrita, teórica que es palabra, pues su filosofar, para hablar como Sloterdijk⁹⁸, se emparenta con el drama, escapa a toda conceptualización. Su lenguaje más propio es el ditirambo, con este lenguaje se habla a sí mismo. En él su más honda melancolía se torna ditirambo⁹⁹. Entiende la vida como un movimiento de autocreación y no como un objeto de construcción autoreflexiva. Se puede hablar de Dioniso como de ese movimiento de creación y destrucción que no deja nada fuera de sí, como la misma vida, ya que Dioniso se identifica con la vida.¹⁰⁰ Él mismo es vida inmediata, Y sí la misma vida, como voluntad de poder, es una potencia interpretadora sin límites, con Dioniso, como con la vida, estamos ante la una potencia interpretadora sin límites, pues con él el

⁹⁵ Para Nietzsche, Dioniso es un juez, y los mismos griegos trataban de interpretar con sus experiencias dionisiacas los últimos secretos del destino del alma. (Véase Nietzsche, *El origen de la tragedia*, p. 159, o *La voluntad de dominio*, (1050), p. 387)

⁹⁶ Véase Nietzsche, *La gaya ciencia*, (370), pp. 186-187.

⁹⁷ Véase Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (295), pp. 252-124.

⁹⁸ Sloterdijk, *op.cit.* p.124.

⁹⁹ Véase Nietzsche, *Ecco homo*, p. 103.

¹⁰⁰ Véase Nietzsche, *La voluntad de dominio*, (416), p. 164.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

mundo se ha vuelto en este sentido infinito, provisto de infinidad de interpretaciones. Gracias a él, tenemos una medida, pero una medida no fija, en comparación con la cual todo lo que ha existido, crecido es demasiado pobre, demasiado estrecho, demasiado corto.

De Dioniso se elogia su valor, su osada sinceridad y veracidad, su amor a la verdad: él inaugura una nueva conciencia, la conciencia de la veracidad. Pero la veracidad de Dioniso no es compatible con la verdad metafísica, sino que ésta se cumple en la búsqueda del engaño, ya que él entiende la vida: entiende que la vida y el valor de la vida descansan en errores creídos. Dioniso es el artista creador que lanza la potencia de las metamorfosis, de las transformaciones: "*lleva la potencia de lo falso a un grado que se efectúa no ya en la forma, sino en la transformación.*"¹⁰¹ La actitud dionisiaca implica una espera por el que puede venir. Es el dios que transforma, de cuyo contacto todo el mundo sale más rico, más rico de sí mismo, más nuevo que antes, lleno de nueva contravoluntad y nuevo refluir. No empobrece al hombre ni lo divide de sí mismo, sino que lo profundiza y lo enriquece en su diferencia. Con su contacto transfigura lo que encuentra, es presencia sentida en el fondo del corazón. Así Dioniso nos dice:

"[...] el hombre es para mí un animal agradable, valiente, lleno de inventiva, que no tiene igual dentro de la tierra y que sabe orientarse incluso en todos los laberintos. Yo soy bueno con él: con frecuencia reflexiono sobre cómo hacerlo avanzar más y volverle más fuerte, más malvado y más profundo de cuanto es. [...] también más hermoso."¹⁰²

Dioniso es un maestro en saber parecer, muestra no aquello que es, sin aquello que construye para quien lo sigue, pues él se manifiesta a sí mismo en sus construcciones. Se presenta con múltiples máscaras, se reviste en figuras diferentes para significar su diferencia y movilidad. Nos regala una construcción más que nos ayuda a acercarnos más a él y a seguirle de un modo más íntimo y radical. Es el Dios oculto, celoso de su intimidad, su voz sabe descender hasta el inframundo de toda alma, no dice una palabra, ni lanza una mirada en la que no haya un propósito y un guiño de seducción.

¹⁰¹ Deleuze, Gilles. *El misterio de Ariadna según Nietzsche*, en *Crítica y clínica*, p. 148.

¹⁰² Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (295), p. 254.

Dioniso es problemático, laberíntico, misterioso y sufriente como la vida misma. Lo trágico del sufrimiento se encuentra enraizado en la vida misma, se encuentra enraizado al aspecto caótico y laberíntico del universo que no tiene sentido, pero que sin embargo no es absurdo. El símbolo del laberinto, contrario a los postulados de la metafísica, manifiesta ausencia de organización predeterminada, pero no se cierra a la creación de múltiples ordenamientos, pues el que se ha introducido en el laberinto sabe que hay salida, y sin embargo nada conduce directamente a la salida: hay múltiples vías en el laberinto.

Por último, podemos decir que la visión Dionisiaca, que procede de una sobreabundancia, y no de una debilidad destructora, pasa por el sufrimiento¹⁰³ y la muerte. Dioniso conoce la muerte y el renacimiento, muere, pero renace de sus cenizas. Su muerte no es una objeción contra la vida, no constituye una culpabilidad, sino que su martirio y muerte son condiciones internas de la afirmación de la vida, de la sobre abundancia de la vida y de su poder re-creador. La creación dionisiaca es transfiguración que no tiene que ver con la creación del Dios judeo-cristiano que crea a partir de la nada, es *ex nihilo*. Dioniso no parte de la nada, antes bien se encuentra sometido a la necesidad del eterno retorno, es voluntad de retorno incesante de sufrimiento y muerte, voluntad de retorno que afirma de un modo gozoso la vida, ya que con la visión dionisiaca estamos ante:

[...] una fórmula de *afirmación suprema* nacida de la abundancia, de la sobreabundancia, a decir si sin reservas aun al sufrimiento, aun a la culpa misma, aun a todo lo problemático y extraño de la existencia... Este sí último, gozoslísimo, exuberante, arrogantísimo dicho a la vida no es sólo la intelección suprema, sino también la *más honda*, la más rigurosamente confirmada y sostenida por la verdad y la ciencia.¹⁰⁴

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

¹⁰³ Nietzsche en *Ecce homo* nos habla de un *Dioniso* sufriente, que se encuentra ante el inmortal lamento de estar condenado por su propia naturaleza solar a no amar, condenado por la sobreabundancia de luz y poder. Su respuesta al aislamiento solar en la luz y es *Ariadna*. Él es su laberinto. (Véase Nietzsche, *Ecce homo*, pp. 103-106).

¹⁰⁴ Nietzsche, *Ecce homo*, p. 69.

Conclusiones

La metafísica en el pensamiento de Nietzsche

1. Nietzsche entiende y analiza la metafísica desde una instancia nueva, a partir de sus comienzos y transformaciones: desde su historia: historia que interpreta como la historia de un error que pretende superar. La metafísica como resultado de una abstracción, es para él un pensamiento reduccionista que ha pretendido constituirse en teoría única de la realidad. Nuestro filósofo denuncia que la historia de la metafísica se encuentra dominada por la tendencia de expulsar, de negar realidad a la multiplicidad y al devenir a partir de principios absolutos, inmutables, no-sensibles, racionales, trascendentes, perfectos y buenos que hacen surgir la diferencia de rango ontológico-moral entre el mundo sensible y el inteligible.

2. Su análisis genealógico resalta el carácter existencial de las creaciones de la metafísica, nos descubre que éstas no tiene únicamente una motivación teórica, desinteresada, sino que esconden creencias y valores: una moral, una fe ligada a intereses vitales, a un tipo de vida que desestima lo sensible, la pluralidad y el movimiento, y que sobretodo esconde una rabia secreta, una venganza contra la vida, contra el cuerpo, por parte de seres cansados, imposibilitados para la creación.

3. Pensamos que Nietzsche completa la crítica a la metafísica. Por un lado desacredita la crítica kantiana que mantiene el mundo suprasensible trasladándolo a la moral, mientras que por otro hace a un lado la crítica del positivismo al ser incompleta y poco creativa. Podemos decir que la superación nietzscheana de la metafísica se aleja de la sumisión del positivismo ante los hechos, e intenta conducirnos a un nuevo comienzo. Su inversión del platonismo no se queda en la mera supresión de lo suprasensible realizada por el positivismo, pues más que nada Nietzsche postula un nuevo orden jerárquico, que de ninguna manera quiere poner arriba lo que estaba abajo: que lo sensible se convierta en lo verdadero, y lo suprasensible represente simplemente lo falso. Con su pensamiento, estamos ante la eliminación de los términos de esta relación metafísica entre estos dos mundos, sin que esto implique suprimir el mundo sensible, sino que sólo pretende dejar de pensarlo a partir del mundo suprasensible. De ahí que su crítica a la metafísica parta de la muerte del Dios cristiano monoteísta, fundamento de

este mundo suprasensible, para dejar lugar a una nueva creación simplemente humana que hace a un lado a los absolutos. Podemos decir que Nietzsche nos presenta una manera distinta de concebir la existencia, pues una vez descartado el mundo verdadero, el mundo suprasensible como fundamento, la realidad puede ser interpretada y vivida de múltiples maneras, se puede acceder al momento creativo, al último momento de la historia de la metafísica: a la irrupción de su propio pensamiento.

Genealogía y metafísica

1. Se puede decir que la genealogía representa la instancia desde donde Nietzsche realiza la superación de la metafísica. Su genealogía nos coloca ante una nueva manera no-metafísica de entender al mundo y al hombre, pues no parte de la idea de una realidad inmutable, meta-física que subyace a todo movimiento; tampoco parte del hombre postulado por la metafísica como una *aeterna veritas*, como elemento fijo y medida fija. La genealogía comprende tanto al hombre como a sus facultades desde su historia, desde sus mutaciones, como resultado de múltiples cambios y transformaciones. Investiga la procedencia de las transformaciones que ha sufrido el hombre sin desligarse de las necesidades fisiológicas: considera al mismo cuerpo, y al hacerlo actualiza a la historia desde otras instancias sin privilegiar a la conciencia, pues el trabajo genealógico es un trabajo histórico que tiene que ver con profundidades y enigmas, con herencias enterradas y encubiertas, con realidades olvidadas que nos han constituido.

2. La genealogía nietzscheana juega un papel desenmascarador de instancias metafísicas. Desenmascara la idea de "origen" entendida como fundamento, como primer principio, como lo Uno, como lo incondicionado. Contraria a la tendencia metafísica de magnificar los orígenes, de deshistorización de los comienzos, la genealogía nos pone ante comienzos ligados a circunstancias múltiples, que no se entienden desde principios teleológicos o causales que le den unidad y sentido al origen. Más bien nos muestra el carácter mezclado, condicionado, circunstancial, múltiple y azaroso de todo comienzo, que ella misma entiende como emergencia.

La genealogía no sólo desenmascara las pretensiones de unidad de la metafísica y nos aleja de la categoría de la semejanza, sino que también, al implantar un uso destructor de identidades, introduce en la historia una forma nueva de tiempo, donde la historia no tendrá por meta encontrar las raíces de nuestra identidad, sino que intentará hacer aparecer todas las discontinuidades y que nos atraviesan, pues la genealogía

nietzscheana, no se apoya en ningún absoluto, en ningún incondicional, más bien nos enfrenta a una pérdida de medidas, de parámetros absolutos, de fines ya dados, de fronteras establecidas, al mostrarnos su procedencia subjetiva, su carácter histórico. La genealogía, al reintroducir el devenir en todo lo que se había creído inmóvil, rehabilita al devenir: éste deja de ser interpretado, a la manera de la metafísica, como una carencia, como una falta, casi como un no-ser.

3. La genealogía nos muestra a la metafísica en su aparición, en su surgimiento, como algo derivado, no originario, producto de un desarrollo, de un tipo de experiencia. Nos descubre que los conceptos básicos de la metafísica, sus principios y leyes fundamentales consideradas como más universales y originarias, no se encuentran alejadas de determinadas necesidades fisiológicas, heredadas de organismos inferiores, de situaciones biológicas elementales del organismo, situaciones todas ellas, olvidadas, tales, como el sueño, el sufrimiento y el miedo, que formaron parte de la génesis de la metafísica. La genealogía nos muestra los fenómenos fisiológicos que se encuentran en el trasfondo de las creaciones metafísicas, donde no se encuentra el espíritu puro, ni la verdad absoluta, ni tampoco un Dios, sino un mundo plural de instintos, afectos y valoraciones que reclaman, que exigen un tipo de vida, un tipo de hombre. Un hombre que tiene necesidad de un género de ordenamiento, que ante el sufrimiento, el miedo al cambio, al devenir, postula un orden supraempírico que le posibilite manejar la realidad. Un hombre que opta por el desprecio hacia el mundo sensible, hacia un mundo que deviene, y que con esto manifiesta síntomas de envejecimiento y cansancio, de incapacidad para imponer su voluntad para crear.

La genealogía nietzscheana no sólo se aboca a la crítica, sino que su gran aportación está en abrirnos una nueva alternativa, en posibilitar un nuevo tipo de conocimiento. Un conocimiento que devuelve al hombre su verdadera dimensión temporal, corporal, múltiple, azarosa, que lo conduce hacia una auténtica disponibilidad para lo real, para lo terreno en su presencia multiforme. Nos posibilita un nuevo conocimiento, que hace a un lado al hombre empobrecido de la metafísica que desprecia lo presente, lo inmediato, al devenir, a la misma vida, a su propio cuerpo, que hace a un lado el enigma y de la riqueza de la experiencia, pues, para el pensamiento genealógico, el llevar hasta sus últimas consecuencias la muerte del Dios monoteísta, el último fundamento de la metafísica, no significa la anulación de todo sentido, de todo pensar y quehacer humano. Más bien éste pensamiento anuncia una "historia más elevada", que nos coloca ante el ámbito azaroso del futuro, donde la riqueza del ensayo ligado con la aventura del experimento pueden ser posibles.

La lógica y el lenguaje en la metafísica

1. La crítica nietzscheana a la lógica comienza con su genealogía. Nietzsche le da a los principios lógicos un tratamiento histórico. Para él, la lógica en realidad tiene sus raíces en la vida orgánica, siendo el resultado de múltiples transformaciones. La lógica no representa lo originario, ni responde a una necesidad objetiva, sino que por detrás de ésta está una necesidad subjetiva de encontrar "casos idénticos", por razones de seguridad y de orden ante un mundo que nos parece caótico. Podemos afirmar que, para Nietzsche, los principios lógicos llegan a ser artículos de fe regulativos. Éstos representan una coacción biológica transformada: una creación más en la historia del hombre, una especie de "segunda naturaleza" que ayuda a perpetuar su existencia. Así, para nuestro filósofo, los juicios, alejados del dominio de la metafísica y de su pretensión de llegar a la verdad se forman a partir de procesos complejos, de lucha de instintos inconscientes, para nosotros desconocidos, mientras que la causalidad, ese tipo de ficción convencional que separa dualística y arbitrariamente lo que en realidad es continuo devenir, es el resultado de una inferencia no justificada, que resulta de nuestro modo humano de entender la realidad. Antes de proceder de la esencia de las cosas, la causalidad procede de una inseguridad vital, de un miedo que nos hace buscar lo antiguo en lo nuevo, lo conocido en lo desconocido; procede de nuestra incapacidad de imaginar un acontecimiento sin intenciones. Con ella estamos ante una ficción convencional, ante una creación producto de una voluntad de poderío, ya que en toda explicación causal se escoge una especie de "causa" que sobresale como dominante y se excluye otras causas y aclaraciones. Nietzsche reconoce la acción de un instinto "creador" que ante lo desconocido, ante el peligro, ante la inquietud y la preocupación viene a eliminar esos estados penosos construyendo pensamientos tranquilizadores, aliviadores, liberadores con los que se puede vivir.

2. Nietzsche desenmascara la supuesta neutralidad de la lógica, descubre que en su aparente soberanía de movimientos, que intentan llegar a la verdad, que pretenden una adecuación con lo real, se encuentran valoraciones humanas: un mundo de instintos, de afectos, de exigencias tanto psicológicas como fisiológicas orientadas a conservar y a reclamar una especie de vida. Podemos decir que por detrás de la lógica hay un deber, un imperativo no para el conocimiento de la verdad, sino para fijar y acomodar un mundo que nosotros debemos llamar verdadero. Su crítica a los principios lógicos nos sitúa más allá de la verdad, más allá de la primacía del valor de la verdad metafísica, ya que la no-

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

verdad puede ser condición de vida, y la lógica se encuentra al servicio de la vida. Desde esta óptica la verdad deja su lugar a la *creencia*, a una creencia "superficial", que no se encuentra ligada a absolutos, que permite una visión diferente, perspectivista de la propia vida.

3. La crítica a la lógica no debe ser entendida como negación de toda realidad, ya que nuestro filósofo continúa hablando de "realidad", que él entiende como devenir constante (nunca inmóvil), como continuidad (y no como separación dualista propia del pensar causal), como multiplicidad diferenciada que no admite igualación, ni identidad. Podemos decir que la idea de realidad que Nietzsche maneja es del todo diferente a la producción previa de "las cosas" por parte de la lógica, ya que para él la lógica fija cosifica al pensamiento, lo desvía de sus múltiples posibilidades al alejarlo del devenir constante, de la desigualdad radical y de las contradicciones propias de la realidad. La afirmación, por parte de Nietzsche, de lo real como individual, siempre diferenciado, que no permite ser subsumido bajo la universalidad de la razón lógica, apunta a una irreductibilidad de lo individual a cualquier esquema; apunta a una realidad en devenir que no puede ser comprendida por esquemas previos, sino que requiere un conocimiento nuevo desligado del campo teórico, más bien sujeto a múltiples transformaciones y abierto a múltiples perspectivas. Se puede decir que su pensamiento hace a un lado los planteamientos lógico-metafísicos, para quedarse con un mundo sin distinción, ciego, vacío, sin estructura lógica, pero con una posible unidad. Unidad paradójica: unidad siempre móvil.

4. Por último, podemos decir que pese a la crítica radical que Nietzsche hace a la lógica, no la elimina, sino que le da a ésta un uso no-metafísico. Nuestra lógica humana no es una lógica *en sí*, sino simplemente un caso especial. Podríamos decir que es un *a posteriori* devenido históricamente, que no goza de autonomía respecto de las condiciones externas de su aparición, ya que la lógica se determina desde instancias no-lógicas, previas a la conciencia y al lenguaje: se determina desde la vida, como producto, como invento, como una creación de los animales inteligentes en su lucha por la existencia. Nietzsche explica la lógica desde otra instancia: desde la voluntad de poder, pues para él en la lógica rige un instinto capaz de realizar su punto de vista, una fuerza ordenadora, simplificadora, falseadora: una actividad creadora.

5. El lenguaje –inventor y abogado de la "identidad" de las cosas, de la "substancia", de argumentación lógica, de la metafísica— es desenmascarado mediante la genealogía. Nietzsche denuncia que en la génesis de la formación del lenguaje no se siguió un proceso lógico, sino que se dio un olvido arbitrario de las diferencias individuales; se

equipararon cosas no iguales; se crearon "identidades" hasta llegar a atribuirle al lenguaje un papel de representación de las cosas. Su crítica nos descubre que la formación de las palabras no obedece a una necesidad objetiva, que no se da una adecuación de las palabras, ni de los conceptos con la realidad, que a partir del lenguaje no se puede inferir la existencia de cosas fuera de nosotros. Para él los nombres (que les damos a las cosas) y sus generalizaciones como conceptos, sólo mantienen un tipo de relación arbitraria con dichas cosas, y sólo adquieren su legalidad, su apariencia de esencias por su uso a lo largo del tiempo.

El lenguaje como instrumento para acceder a la esencia de las cosas sufre un desplazamiento por el lenguaje entendido como retórica, como transferencia o transposición, *como designación impropia*, como metáfora. Nietzsche desautoriza la función representativa y denotativa que la metafísica atribuye al lenguaje: para él la fuente original del lenguaje y del conocimiento está en la posibilidad de crear imágenes; en esa actividad originaria, radical, innovadora y artística que tiene la mente humana de crear metáforas de cosas que no corresponden en absoluto a las esencias; en ese instinto inconsciente, constructor de metáforas, que está al servicio de la vida, ya que el lenguaje, desde su perspectiva, no es un instrumento de conocimiento, sino que es un esquema al servicio de un orden, de un poder. En su pensamiento no-metafísico el criterio de correspondencia entre palabras y mundo exterior sólo es de orden estético, sólo es un recurso ilusorio. Reconoce un abismo entre mundo y lenguaje, donde la formación de metáforas presupone un salto originario, un comportamiento estético que salva el abismo entre esferas completamente diferentes. Un salto que no está controlado por ninguna regla y para el que no hay ningún criterio de certeza. Podemos señalar que Nietzsche libera el instinto metafórico del ser humano para el juego creativo, cosa que produce una nueva relación con las cosas, ya que los instintos metafóricos proceden de una fuerza que arriesga, que salta de una cosa a otra y que es capaz de crear las mejores ficciones, pues las metáforas no deben entenderse como copias de un modelo, sino como imágenes producidas por la fantasía. Deben entenderse como *metamorfosis*, como transfiguración, como movimiento que nos coloca ante un crear infantil, inocente, sin razón teleológica, cuya misión es fundar un sentido nuevo que vaya más allá del lenguaje conceptual, llegar a una instancia donde sólo se puede "nombrar" la vida que sigue siendo inconceptualizable, como existencia natural completamente individualizada.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

El conocimiento como creación

1. En oposición al conocimiento metafísico, Nietzsche acerca el conocimiento a la vida. Nos propone una nueva forma de conocimiento: el conocimiento interpretativo y perspectivista, que desmitifica el valor dado al intelecto humano y que rehabilita al cuerpo al integrar como parte constitutiva del conocimiento a los valores, a los instintos a las pasiones, así como, la pluralidad y el cambio que arrojan los datos de los sentidos, sin subsumirlos a la unidad, a la identidad, a la substancia, sino que integra todas estas instancias consideradas para la metafísica como impuras, como obstáculos que hay que superar para la adquisición del conocimiento. Nuestro filósofo establece nuevos ordenamientos entre instinto y razón. Contrario al dualismo metafísico que entiende al instinto como ciego, necesario e invariable y a la inteligencia como lo electivo, condicional y modificable, comprende que el instinto no se queda en lo orgánico, para él el hombre ha reorientado, transformado sus fuerzas instintivas en sentimientos y afectos, imponiéndoles una segunda naturaleza, imponiéndoles diferentes valoraciones y calificativos.

2. El conocimiento perspectivista mantiene una diferencia radical entre los tipos de percepciones, no pretende llegar a una única percepción totalizadora tomada como completa, correcta y válida en un sentido absoluto, que pueda ser tenida como medida única, y como fundamento último de la realidad. Más bien, propone el carácter perspectivista de nuestro conocimiento, y con esto nos ubica en un lugar nunca antes pensado, ante la posibilidad infinita e irrefutable de interpretaciones humanas, "no divinas", donde los diferentes puntos de vista no pretenden ser complementarios, sino que nos muestran aspectos esencialmente distintos, irreducibles los unos a los otros.

3. El conocimiento perspectivista se opone al dualismo metafísico entre el "yo" y "la cosa en sí", entre "sujeto" y "objeto", entre "mundo-verdadero" y "mundo-apariencia. Su genealogía pone al descubierto que no estamos ante modos de ser de las cosas, ni ante esencias, sino que se reducen a creencias, a proyecciones del hombre que se han vuelto, con la ayuda del tiempo y ciertos hábitos gramaticales, en artículos de fe. El yo es el modelo radical de nuestras ficciones, nuestro más antiguo artículo de fe. Mientras que la *cosa en sí* es el resultado de una ficción, de la ficción del yo: ésta no tiene una naturaleza en sí independiente de la interpretación y de la subjetividad, no existe desligada de todas sus relaciones. Desde la genealogía se desenmascara al concepto de "yo" entendido como algo estable, como algo que permanece en el cambio, así como su transposición de estabilidad a las creaciones metafísicas de ser, de sustancia y de "cosa en sí", pues el yo

encubre bajo el manto de unidad la pluralidad y complejidad de todo lo que aparece en la conciencia, ignorando el fenómeno corporal.

En cuento al dualismo metafísico que separa al sujeto del objeto, para Nietzsche se remonta a una observación superficial que ve contrastes en la Naturaleza en donde solamente hay diferencias de grado. Afirma que entre sujeto y objeto no es posible ninguna causalidad, pero sí un tipo de relación: una conducta estética. Desde su perspectiva el sujeto ya no es considerado como algo dado en oposición a un "objeto", sino como una ficción que colocamos detrás de los hechos y las interpretaciones. Hace a un lado al sujeto metafísico, al sujeto como fundamento que observa el mundo y en su lugar postular una pluralidad de almas mortales, de deseos y apetitos que construyen un mundo. Para él en la base de nuestro pensar, de nuestra ideación, de nuestra conciencia se encuentra una pluralidad de fuerzas en juego y lucha, donde se dan formas específicas de dominación marcadas por una constante transitoriedad, fugacidad y caducidad, mas no por la permanencia. Podemos decir que Nietzsche lleva hasta sus últimas consecuencias la eliminación del sujeto metafísico para quedarse con un *centro* de interpretaciones, con un *centro* de fuerzas plurales siempre en movimiento, siempre haciéndose a sí mismo, de fuerzas orientadas según una jerarquía sin centro permanente.

4. Con el perspectivismo no se postula ni un positivismo que parta de la existencia inobjetable de los hechos, ni un subjetivismo de corte idealista que opere con un sujeto trascendental, sino un conocimiento como interpretación, carente de fundamentos, ya que detrás de toda interpretación hay otra interpretación. Se puede decir que en la interpretación perspectivista se da una interpretación en el sentido más radical, una reducción completa de los hechos a las interpretaciones, donde se descarta un referente último en el objeto y un fundamento último en el sujeto, pues estamos ante ordenaciones de elementos atómicos que carecen de referente fijo y absoluto. En la experiencia del mundo sólo se leen los textos, textos que a su vez son interpretaciones de otros textos sin que se pueda llegar a un referente último que sea realidad, que sea inmediatez. Y desde esta óptica, nuestras interpretaciones no son ni verdaderas ni falsas, como pretende la metafísica, sino que son un síntoma de determinados estados fisiológicos de un determinado nivel espiritual de juicios dominantes, donde la vida constituye una potencia interpretadora sin límites que posibilita la creación de múltiples sentidos.

El conocimiento perspectivista adquiere un rango nuevo: el de hipótesis reguladora: deja las pretensiones metafísicas de un conocimiento en sí, absoluto e incondicional, para adquirir una movilidad donde un pensamiento podrá ser sustituido por otro, pudiendo

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

coexistir pensamientos múltiples, heterogéneos y hasta contradictorios, pues este conocimiento, que se abre a esa pluralidad, escucha al cuerpo e intenta eliminar todas las supuestas "unidades" de las cosas para quedarse con un conjunto de cantidades dinámicas, irreductibles, nunca anuladas y siempre en relación. Bajo esta óptica, el mundo existente existe como un ser de relaciones cambiantes, siendo su ser esencialmente distinto, nuevo si es mirado desde diferentes puntos, desde diferentes perspectivas. Podemos decir que el pensamiento de Nietzsche se abre a una nueva dimensión creadora, donde el conocer no se dirige a un mundo en sí, sino que se transforma en un interpretar, en un inventar un texto que no existe y que es necesario escribir. No como algo que esté ahí y que haya que encontrar y descubrir, sino como algo que hay que crear, que da su nombre a una operación. Estamos ante un conocimiento como determinación activa, y no ante la llegada a la conciencia de una cosa fija. La "verdad" se entiende en términos de devenir, único "ser" verdadero del mundo (entendiendo este ser de un modo no-metafísico), con sus metamorfosis perpetuas.

La voluntad de poder y la metafísica

1. Para explicar la voluntad de poder Nietzsche no considera ningún planteamiento teleológico, hace a un lado a las causas finales, a las leyes de la naturaleza, así como las concepciones antropomórficas y moralizantes que conciben al mundo guiado por la mano de la Providencia. Con la voluntad de poder estamos ante acontecimientos sin plan, ante la mano de hierro de la necesidad que sacude el cuerno del azar, de un azar que se aleja del teleologismo y que no es contrario a la necesidad. El tener metas, fines, intenciones y el mismo querer de esta voluntad, sólo lo entiende desde un tratar de devenir más fuerte, un querer crecer y querer los medios necesarios para ello.

La voluntad de poder tampoco se identifica con la voluntad entendida como facultad del alma, pues en la voluntad de poder es el poder quien quiere, crece, conquista, crea, y ante todo valora, sin que el poder sea una meta, un objetivo, un ideal. Desde esta óptica, el poder nunca es representado ni interpretado o valorado, pues él es "lo" que interpreta, "lo" que valora, "lo" que quiere y crea. Siendo el poder en la voluntad algo inexpresable, algo móvil, variable, plástico, alejado de las categorías con las que piensa la metafísica. Se podría decir que con la voluntad de poder estamos ante una especie de "a priori" que se encuentra siempre haciéndose y transformándose ante un "a priori", no-dado, nunca fijo, resultado de múltiples movimientos y ajustes.

2. La voluntad de poder no puede ser comprendida y explicada desde el análisis de su procedencia, no se puede hacer una genealogía de esta noción, ya que en nuestro mismo conocimiento actúa ya la voluntad de poder. A través de ella se hace, se crea toda realidad, todo posible conocimiento, toda interpretación posible. Nietzsche renuncia a la fundamentación metafísica de la voluntad de poder: para él, la voluntad de poder es el último hecho al cual llegamos a descender en profundidad. Es la intuición que brota de un estar abierto a la vida, mas no principio de toda realidad, ni de fundamento metafísico de todo ser. El "poder" en la voluntad de poder no es una determinación metafísica; más bien, con el poder estamos ante una noción "asustancial" y ateleológica", ante una instancia dinámica, ya que nuestro filósofo considera a la voluntad de poder como el modo de movilidad de todo lo existente, como una tendencia básica que permite la conexión unitaria de la experiencia. Y esto nos habla de un tipo de unidad del todo diferente a la unidad metafísica, pues la conexión unitaria que produce la voluntad de poder se reduce a una mera ficción útil para la vida, una conexión siempre en movimiento, que no pretende una homogeneización, ni un conservarse, sino incrementar su poder, ya que no se le puede pedir a una fuerza que no se ejerza como tal.

Desde la postura nietzscheana, el devenir debe ser explicado sin recurrir a ninguna instancia metafísico-teleológica. No se le puede entender a partir de un ser que se va haciendo a sí mismo y que, como tal, va adquiriendo más valor, mayor jerarquía ontológica. Tampoco como un devenir de "algo", de alguna cosa, pues el mundo no consta de "cosas" en movimiento, sino que en el mundo se da una marea vital en donde no hay nada permanente. No estamos ante unidades últimas inmutables, sino ante entidades en devenir siempre complejas, que tienen una vida de duración relativa.

3. La voluntad de poder no crea valores absolutos, no establece jerarquías metafísico-axiológicas fijas, trascendentes, más bien, identificadas con la vida, es continua y necesaria superación de sí misma, donde todo lo que crece ansía ser superado. Dicha voluntad interpreta a partir de ella misma, desde una inmanencia radical y su movilidad propia supera toda fetichización, toda definición metafísica de esencia, de sustancia, de deber ser, de verdad y valor absoluto. La voluntad de poder se encuentra referida a un tipo de jerarquía ajena a la metafísica, ya que no tiene su fundamento en realidades suprasensibles, absolutas, incondicionales, sino a niveles de fuerzas, donde el grado de resistencia (siempre variable, con medidas siempre móviles) determinan el nivel de jerarquía. La jerarquía —que Nietzsche defiende— le regresa al cuerpo la importancia que la metafísica le había negado, toma en cuenta dimensiones afectivas, de la sensibilidad propia de lo corpóreo. Nuestro filósofo crea un nuevo vínculo productivo entre el cuerpo y

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

el pensamiento, una nueva voluntad que asimila la valoración positiva de esta corruptibilidad, donde el nexo que vincula las intensidades del cuerpo y las perspectivas del pensar nunca se presenta como estable.

4. La voluntad de poder no se puede entender desde categorías ontológico-metafísicas, ya que ésta no es un ser, no es un devenir, sino un '*pathos*': es el hecho elemental, del cual resulta precisamente un devenir, un obrar. La voluntad de poder es una forma primitiva de pasión, configuradora de toda otra pasión, y el interpretar mismo, por parte de esta voluntad, no tiene existencia como "ser" ni como un "yo", sino como un proceso en devenir, como un afecto, pues quien interpreta son nuestros afectos. No se puede hablar de una voluntad de poder como ser, pues la voluntad de poder sólo nos *da la apariencia de ser*, mas no el ser.

En el pensamiento nietzscheano no se plantea el problema del ser en cuanto ser, tampoco entiende el ser como devenir: parte simplemente del devenir que aparenta, que crea la ilusión de ser y que se le puede dar el carácter de ser, pero sólo a través de una falsificación en vistas a un manejo de lo existente. Con esto Nietzsche inaugura una manera nueva de pensar, donde el "ser" ya no se piensa en contraposición del devenir, como su opuesto, ya no se piensa como ser, sino como apariencia de ser, como ilusión falsificadora, de la cual no se puede salir, como ficción al servicio de un tipo de vida. El "ser" es pensado como puesto por la voluntad de poder, pues ésta imprime, crea en el devenir la "ilusión" del ser, cosa que nos acerca a la falsificación como el carácter básico de la existencia, donde la "verdad" significa querer hacer pensable todo ser, pero, en ningún caso, salir de la ficción.

Hay que admitir que el carácter anti-metafísico de pensamiento de Nietzsche no excluye dimensiones y proyectos del "ser" de lo existente. De tal manera, que se puede hablar de una "ontología" postmetafísica, más allá de toda ontología racional y moral. Su pensamiento señala una cierta orientación de lo existente en el plano del hacer, del obrar, del llegar a ser lo que se es, donde no hay nada que escape al devenir, donde cualquier apropiación se hace desde múltiples perspectivas, no por un sujeto, sino por una pluralidad de sujetos siempre transitorios, finitos, mortales. La voluntad de poder está ligada a una vida que experimenta, así como al juego y a la lucha, a fuerzas siempre desiguales que se resisten unas a otras y que no obedecen a un ordenamiento metafísico ya dado (absoluto, incondicionado, trascendente). En ella prevalece el "enigma", la incógnita, el misterio, la falta de certeza que no admite esquemas prefijados.

El eterno retorno y la metafísica

1. Podemos decir que la doctrina del eterno retorno de Nietzsche se torna incompatible con una interpretación metafísica, teleológico-moral del tiempo, pues el eterno retorno no manifiesta ni tendencia, ni objetivo ni metas trascendentes, ya que parte de un círculo cerrado, que no añade ni suprime nada, donde la immanencia se asume hasta sus últimas consecuencias. Nos encontramos ante un mundo sin fin, que crea y destruye eternamente, ante un mundo dionisiaco, enigmático, carente de interpretaciones morales, que se encuentra más allá del bien y del mal, donde lo perecedero liberado de las interpretaciones metafísico-moral es afirmado en su finitud y ya no se encuentra en función de lo impercedero. Desde el eterno retorno se nos invita a tomar el mundo tal como es, y no tal como debería ser, pues se es necesario, se es un fragmento de la fatalidad, se forma parte de un todo del que no se puede salir

2. A partir del eterno retorno, la eternización de las fuerzas, que son finitas, nos llevan no sólo a la repetición eterna de las mismas, desligándonos de las doctrinas que afirman una renovación eterna de las fuerzas, sino que también a la negación de la idea metafísica de eternidad situada en un más allá trasmundano. Mientras que lo eterno para la metafísica presupone la negación de lo perecedero, Nietzsche, desde el eterno retorno, redime lo perecedero, lo eterniza, sin situar a la eternidad por detrás del tiempo, ya que el tiempo es para él lo eterno. Al negar cualquier tipo de trascendencia como explicación del tiempo, al deja de concebir al tiempo como tendencia que termina en un no-movimiento, en un no-tiempo, nos coloca ante una alternativa no-metafísica que piensa el tiempo como la dimensión propia de toda realidad.

3. No podemos dejar de mencionar que la comprensión del eterno retorno de lo mismo encierra múltiples enigmas. A éste no se le puede comprender indagando su procedencia, ya que no la tiene. El mismo movimiento del retorno no es una resultante, pues la repetición no surge en el tiempo, sino que ella misma es tiempo. La idea de repetibilidad eterna elimina un supuesto primer modelo tan cercano al pensamiento metafísico, así como el supuesto de una creación *ex nihilo*, aunada con la idea de una voluntad creadora originaria y responsable del devenir.

4. La doctrina del eterno retorno nos propone una nueva vivencia del tiempo al considerar el instante vivido por sí mismo fuera de la lógica mediatizadora de la moral-metafísica que hace que el instante sólo adquiera valor en referencia a trasmundos, a

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

mundos ideales. En el momento en que el "instante" ha sido ya eternamente y es querido y afirmado como tal, no sólo se elimina el sentido metafísico, que intenta regir y guiar el devenir desde instancias absolutas, trascendentes, ajenas al devenir, sino que nos posibilita un nuevo sentido no-metafísico. Nietzsche encuentra en la afirmación del instante, un sentido activo, liberador y valorizador de todo lo vivido. La entiende como la fórmula suprema a la que se puede llegar en absoluto, pues en la afirmación de un instante, está la afirmación del todo como inocente, ya que todos los hechos se encuentran "encadenados", "trabados", "enamorado". Para él sólo un ser transformado, que se salga de los dominios metafísicos puede entender y vivir la doctrina del eterno retorno como la máxima afirmación que se le puede dar a lo existente, colocándonos ante un nuevo sentido de la existencia, ya que el eterno retorno no es un concepto (a la manera de los conceptos que utiliza la metafísica) que se pueda entender teóricamente, sino que su comprensión se encuentra ligada a niveles prácticos, a un anuncio que propone un experimento, un cambio radical, una transformación radical del modo de ser del hombre.

La valorización del "instante" anuncia la llegada de un hombre nuevo; de un hombre no-metafísico necesariamente transformado, que hace a un lado las exclusiones y distinciones establecidas por el pensamiento metafísico que desvalorizan el sentido de la tierra e impiden la máxima afirmación de todo lo existente; de un hombre que no vive el tiempo de una manera angustiada, como tensión hacia un "deber ser", como una culminación siempre por venir, y logra vivir "instantes" capaces de ser queridos por ellos mismos, siempre de nuevo, en una eterna repetición. El eterno retorno es concebido como disciplina para el hombre, como gran pensamiento educador y seleccionador que establece jerarquías, tomando como base a la capacidad que se tiene para soportarlo. No es una doctrina selectiva entendida como la repetición que selecciona, y en su seleccionar sólo repite lo más alto, afirmativo y fuerte, pues esto implicaría caer en una moralización de lo existente, que ignora que el devenir es un vasto círculo, y todo es igualmente precioso, eterno, necesario. Es selectiva en el sentido que elige entre los que no pueden con tal afirmación, y quienes son capaces de soportar tal doctrina con fidelidad a un sólo momento de dicha que, como tal, contiene a todos los demás momentos.

5. En la doctrina del eterno retorno se da una redención de la voluntad que de ninguna manera es metafísica: ésta no se realiza en un más allá, en un trasmundo fuera del tiempo, tampoco incluye la negación del querer, sino que la redención nietzscheana se asienta en una plena afirmación del querer de la voluntad nacida de la sobreabundancia, que consiste en decir "sí" incluso al más terrible sufrimiento, a todo lo problemático de la existencia, sin culpabilizarla, ni sustraer nada de ella: un decir sí a su misma repetición

eterna. Desde esta redención, como menciona Nietzsche, la voluntad bajo una nueva modalidad puede querer hacia atrás, puede querer y transformar creativamente todo "fue" en un "así lo quise". Puede querer de un modo creador, pues el *amor fati* nietzscheano se traduce en un amor a lo necesario, en una aceptación gozosa de lo necesario que supera la separación entre libertad y necesidad mediante el libre sometimiento a lo necesario. Con el *amor fati* nos encontramos con la posibilidad de mantener una relación diferente, renovada, con lo necesario, que no se puede entender sólo como el esfuerzo de tragar la necesidad del todo, sino que requiere una transformación, la llegada de un nuevo hombre capaz de relacionarse de un modo diferente con el tiempo: que quiere su eterna repetición, y la quiere por amor a sí mismo y a la vida.

Y aquí la necesidad no elimina al azar, no excluye el caos, sino que en el mismo devenir azaroso se da una necesidad, pero una necesidad desligada de las pretensiones teleológico-metafísicas, sin metas ni leyes, cuya expresión es el juego; una necesidad que no es determinismo, que no representa el camino a una meta, que no es justificación de una realidad dada, sino simple expresión de lo existente, de la fuerza que se manifiesta como tal. Estamos ante una necesidad que, como resultado del juego del azar, es inocente.

El arte como creación

1. En el pensamiento de Nietzsche se percibe un cambio en la consideración del arte: éste pasa de una concepción del arte ligada a la metafísica, a una que se desliga de ésta. Podemos decir que sus escritos posteriores a *El nacimiento de la tragedia* tienen un sentido preciso: acabar con la interpretación metafísica del arte y ahondar en su idea de "verdad" quitándole cualquier resabio metafísico. El arte pensado en términos de "en sí", cede el lugar a un arte entendido como error, como ilusión, como mentira. Desligado del intento de atribuirle una finalidad moral al arte, sostiene la idea de un arte como protector, seductor y estimulante de la vida, como instinto motor que nos ayuda a tolerar el vivir y a soportar nuestra imposibilidad para la verdad. Con su idea de arte como forma privilegiada de error, como error necesario para la vida, Nietzsche inaugura una nueva conciencia, la conciencia de la veracidad, que difiere de la verdad metafísica, pues ésta se cumple en la aceptación del engaño, de la mentira, que acepta que el mismo valor de la vida descansa en errores creídos.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

2. La creación que Nietzsche pretende requiere de profundos cambios y transformaciones, que van desde el hombre metafísico, el hombre del deber, de la moral metafísica, al hombre de la libertad, para llegar a la inocencia del niño: al juego inocente del crear donde la metafísica no está contemplada. La figura del niño, que es la del creador, representa al hombre liberado de la metafísica, que disfruta su propia existencia diciendo "yo soy", sin la presión del "tú debes" ni la rebelión del "yo quiero". El niño es capaz de crear nuevos valores. Con su crear se da el paso al juego del mundo en inocencia y al olvido. Cosa muy diferente a los metafísicos, quienes jamás darán a luz, pues carecen de inocencia en el deseo: no aman la tierra como creadores, como engendrados gozosos del devenir.

El sí del niño, nace de un acto de libertad, donde coinciden libertad y necesidad, donde libremente, sin resentimientos, se afirma gozosamente esa rueda que se mueve por sí misma: el eterno retorno, pues en la creación no metafísica, que Nietzsche sustenta, no se oponen libertad y necesidad, sino que tanto libertad como necesidad se encuentran bajo una nueva unidad, ya que lo que quiere la voluntad creadora es su propio destino: lo necesario, donde está incluido el dolor y todos los males del mundo. Y aquí el querer de la voluntad no sólo opera como liberador, sino que se transforma en creador al afirmar lo necesario. El querer se convierte en creador: querer es crear. Nietzsche coloca al juego como la instancia propia de esta nueva unidad creadora no-metafísica, pues desde la mirada del juego los contrarios se unifican para volver a disgregarse. En la productividad lúdica queda fuera toda moral-metafísica, pues en dicha productividad el hombre se siente semejante a la vida del todo, al juego del nacimiento y la muerte, donde se juega configurando y destruyendo, más allá del bien y del mal, más allá de toda estimación axiológica ya dada y fundamentada en un absoluto. Pero, más que nada, en el juego del artista se refleja el juego originario del mundo, se refleja su dominio como voluntad de poder.

3. Nietzsche ve en el fenómeno dionisiaco un elemento indispensable para la comprensión del instinto creador. Dioniso es el artista creador cuyo contacto transfigura, transforma: lleva la potencia de lo falso a un grado que se efectúa no ya en la forma, sino en la transformación. La creación dionisiaca es transfiguración que no tiene que ver con la creación del Dios judeo-cristiano que crea a partir de la nada, pues Dioniso no parte de la nada, antes bien se encuentra sometido a la necesidad del eterno retorno. Contrario a cualquier figura de la negación, representa la vida afirmada en su eterno retorno, en su fecundidad y en su destrucción, donde lo transitorio, lo que pasa y muere, el mismo sufrimiento es explicado como goce de la fuerza creadora, que afirma toda la realidad,

pues lo decisivo en la filosofía dionisiaca es el cambio de actitud ante el devenir, ante el fluir de las cosas, ante el sufrimiento, el futuro y la misma muerte. En esta nueva modalidad de pensamiento, que nos coloca fuera de las consideraciones metafísicas, no se niega sino que se afirma placenteramente el devenir y la caducidad de las cosas, se da un sí a la antítesis, a la guerra, al devenir, a la misma muerte como promesa de vida. Así la muerte de Dioniso no es una objeción contra la vida, no constituye una culpabilidad, sino que su martirio y muerte son condiciones internas de la afirmación de la vida, de la sobreabundancia de la vida y de su poder re-creador.

En el fenómeno dionisiaco se expresa un impulso hacia una nueva unidad que no se resuelve desde principios y fundamentos metafísicos, sino que contempla la multiplicidad, acaba con sus contraposiciones excluyentes, aprueba y santifica hasta las más terribles y enigmáticas propiedades de la vida: una unidad que no tiene semejantes y escapa a todo pensamiento existente. Dioniso con su carácter problemático, laberíntico, misterioso y sufriente como la vida misma, manifiesta ausencia de organización predeterminada y una apertura a la creación de múltiples y nuevos caminos. Aquí los contrarios no sólo se juntan, sino que proliferan y se afirman mutuamente apartándose de la uniformidad, creando una gran riqueza que posibilita la pluralidad de caminos. Estamos ante la afirmación amorosa de todo lo existente, por la desculpabilización de la realidad y la aceptación de la inocencia del devenir.

4. Nietzsche coloca a la creación humana como el centro de su discurso no-metafísico. En la creación artística se da la expresión gozosa de la vitalidad del juego, donde el auténtico poeta es el que crea la "verdad", el que se orienta a la "verdad" originaria, que no es una verdad dada de antemano, una verdad entendida como adecuación, sino una "verdad" como error, como ilusión que hay que crear constantemente. Bajo esta óptica, la creación artística se escapa a los planteamientos substantialistas de la metafísica, pues dicha creación, no tiene el carácter de objetivación para un sujeto que se lo representa, sino el carácter de la configuración apolínea, que se presenta como un triunfo precario y provisorio sobre un fondo disolvente, sobre un caos natural en incesante metamorfosis, irrepresentable por su continuo movimiento e imposibilitado de perpetuarse y constituir un yo entendido como substancia. En la individuación apolínea el "ser" toma una dimensión *poética*, en cuanto se da una transfiguración de las fuerzas de la naturaleza en creación artística, donde no hay mediación, sino develamiento. El "ser" se da como un fluir constante, sin posible fijación, liberado del trabajo de fundamentar una representación válida de sí mismo.



Bibliografía

Obras de Nietzsche

Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

-----, *Aurora*, Trad. de Germán Cano, Madrid, Biblioteca nueva, 2000.

-----, *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

-----, *Ecce Homo*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

-----, *Escritos sobre retórica*. Trad. de Luis Enrique de Santiago y Guervós, Madrid, Editorial Trotta, 2000.

-----, *El Anticristo*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1974.

-----, *El culto griego a los dioses. Cómo se llega a ser filósofo*. Trad. de Diego Sánchez Meca, Madrid, Alderabán, 1999.

-----, *El nacimiento de la tragedia*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, Editorial, 1981.

-----, *El libro del filósofo*. Madrid, Editorial Taurus, 2000.

-----, *Escritos sobre retórica*. Trad. de Luis Enrique de Santiago y Guervós, Madrid, Editorial Trotta, 2000.

-----, *Filosofía general, en Obras completas*. Vol. III. Trad. de Ovejero y Maury, Buenos Aires, Editorial Aguilar, 1967.

-----, *Humano demasiado humano, en Obras completas* Vol. I. Trad. de Eduardo Ovejero Maury, Buenos Aires, Editorial Aguilar, 1967.

-----, *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Trad. de Fernando Moreno Claros, Madrid, Ediciones El Club Diógenes, 1999.

-----, *La gaya ciencia, en Obras completas*, vol. III. Trad. de Eduardo Ovejero Maury, Buenos Aires, Editorial Aguilar, 1967.

-----, *La genealogía de la moral*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1983.

-----, *La voluntad de dominio*, en *Obras completas* vol. IV. Trad. de Eduardo Ovejero Maury, Buenos Aires, Editorial Aguilar, 1967.

-----, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Trad. de L. Valdés y Teresa Orduña, Madrid, Editorial Tecnos, 1990.

-----, *Tratados filosóficos*, en *Obras completas*. Vol. III. Trad. de Ovejero y Maury, Buenos Aires, Editorial Aguilar, 1967.

Friedrich Nietzsche, Lui von Salome, Paul Ree, *Documentos de un encuentro*. Trad. de Ana Domenech, Barcelona, Laertos Ediciones, 1982.

Obras de otros autores

Aranguren, José Luis, *Ética*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.

-----, *Moral y sociedad*. Madrid, Editorial Taurus, 1982.

Aristóteles, *Ética Nicomaquea*. Trad. de Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, 1983.

-----, *Metafísica*. Trad. de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Editorial Gredos 1998.

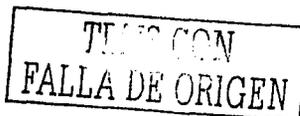
Assoun, P.L., *Freud y Nietzsche*. Trad. de Óscar Barahona y Uxoia Doyhamboure, México, FCE, 1984.

Barrios, Manuel, *La voluntad de poder como amor*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1990.

Bataille, Georges, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Trad. de Fernando Savater, Madrid, Ediciones Taurus, 1984.

Berkowitz, Peter, *Nietzsche, La ética de un inmoralista*. Trad. de María Cándor, Madrid, Editorial Cátedra, 2000.

Cassirer, Ernst, *El problema del conocimiento*, Tomo II. Trad. de Wenceslao Roces, México, Fondo del Cultura Económica, 1979.



Choza, Jacinto, *Conciencia y afectividad. Aristóteles, Nietzsche, Freud*. Pamplona, Universidad de Navarra, 1991.

Conill, Jesús, *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona, Editorial Anthropos, 1988.

Colli, Giorgio, *Después de Nietzsche*. Trad. de Carmen Artal, Barcelona, Editorial Anagrama, 1988.

-----, *Introducción a Nietzsche*. Trad. de Romeo Medina y Elsa Amado, México, Folios Ediciones, 1983.

Cragolini, Mónica, *Nietzsche, camino y demora*. Buenos Aires, Editorial Eudeba, 1998.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche*. Trad. de Isidro Herrera y Alejandro del Río, Madrid, Arena Libros, 2000.

-----, *Nietzsche y la filosofía*. Trad. de Carmen Artal, Barcelona, Editorial Anagrama, 1971.

-----, *Spinoza, Kant, Nietzsche*. Trad. de Francisco Monge, Barcelona, Labor, 1974.

Delhomme, Jeanne, *Nietzsche*. Trad. de Francisco López Castro, Madrid, Biblioteca Edaf, 1974.

Derridá, Jacques, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Trad. de M. Arranz Lázaro, Valencia, Pre-textos, 1982.

Domenach, Jean-Marie, *El Retorno de lo Trágico*. Trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Península, 1969.

Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Universidad, 1984.

Frank, Manfred, *El dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

Foucault, Michel, *Marx, Nietzsche, Freud*. Trad. de Mauro Armiño, Barcelona, Editorial Anagrama, 1980.

-----, *Microfísica del poder*. Trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid, La Piqueta, 1992.

-----, *Nietzsche la genealogía y la historia*. Trad. de José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 1988.

Frank, Manfred, *El Dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

Granier, Jean, *Nietzsche*. Trad. de J. Cruz, México, Publicaciones Cruz, 1991.

González, Juliana, *El ethos, destino del hombre*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras / FCE, 1996.

-----, *Ética y libertad*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1989.

-----, *El héroe en el alma*. México, Aquesta Terra Comunicación / UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1994.

Habermas, J., *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Trad. de Manuel Garrido, Madrid, Editorial Tecnos, 1982.

Hazard, Paul, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Trad. de Julián Marías, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

Heidegger, Martin, *Nietzsche I y II*. Trad. de Pierre Klossowsky, París, Ediciones Gallimard, 1971.

-----, *Nietzsche I y II*. Trad. de Juan Luis Vermal, Barcelona, Ediciones Destino, 2000.

-----, *¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?*, en la revista *Desfiladero*, núm. 4. Trad. de Luis González Suárez-Llanos, México, 1985.

Hernández-Pacheco, *Friedrich Nietzsche*. Barcelona, Editorial Herder, 1990.

Hopenhayn, Martín, *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*. Barcelona, Editorial Andrés Bello, 1997.

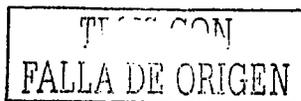
Hume, David, *Investigación sobre el conocimiento humano* Trad. de Jaime de Salas Ortueta, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

Illanes Díaz Rivera, Ana Isabel, *El eterno retorno como liberación del tiempo lineal en el pensamiento de Nietzsche*, en *Un haz de reflexiones en torno al tiempo la historia y la modernidad*. México, UIA, 1995.

Izquierdo, Agustín, *El resplandor de la apariencia*. Madrid, Librerías Prodhufi, 1993.

Jara, José, *Nietzsche un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona, Anthropos, 1998.

Jaspers, Karl, *Nietzsche*. Trad. de Emillo Estiú, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1963.



Jiménez Moreno, Luis, *Historia, hombre y cultura. Desde la ruptura innovadora de Nietzsche*. Madrid, Espasa Universitaria, 1983.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*. Trad. de Manuel García Morente, México, Porrúa, 1972.

-----, *Crítica de la razón pura, Vol. I y II*. Trad. de José Rovira Armengol, Buenos Aires, Editorial Losada, 1960.

-----, *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* Trad. de Agapito Maestre y José Romagosa, Madrid, Editorial Tecnos, 1999.

Klossowski, P., *Nietzsche o el círculo vicioso*. Trad. de Néstor Sánchez, Barcelona, Seix Barral, 1972.

Lefebvre, Henri, *Nietzsche*. Trad. de Ángeles H. de Gaos, México, FCE, 1975.

-----, *Hegel, Marx, Nietzsche*. Trad. de Mauro Armiño, México, Siglo XXI Editores, 1976.

Leibniz G. W., *Discurso de metafísica*. Trad. de Julián Marías, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

Löwlich, Karl, *De Hegel a Nietzsche*. Trad. de Emilio Estiú, Buenos Aires, Sudamericana, 1974.

-----, *El sentido de la historia*. Madrid, Editorial Aguilar, 1973.

Mann, Thomas, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Plaza Janes Editores, 1986.

Massuh, Victor, *Nietzsche y el fin de la religión*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1985.

Nietzsche y el cristianismo, en *Concilium*, Revista Internacional de Teología, núm. 165, Madrid, Mayo, 1981.

Noite, Ernst, *Nietzsche y el nietzscheanismo*. Trad. de Teresa Rocha Barco, Madrid, Alianza Universidad, 1995.

Ortiz-Osés, Andrés, *La filosofía de la vida. Así no habló Zaratustra*. Barcelona, Anthropos, 1989.

Quesada, Julio, *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*. Barcelona, Editorial Anthropos, 1988.

Reboul, Oliver, *Nietzsche crítico de Kant*. Trad. de Julio Quesada, México, Editorial Anthropos, 1993.

Rívoro Weber, Paulina, *Nietzsche, Verdad e ilusión*. México, Gerardo Villegas Editor, 2000.

Sagols, Lizbeth, *¿Ética en Nietzsche?* México, UNAM, 1997.

-----, *Nietzsche y el lenguaje del cuerpo*, en *Theoría, Revista del Colegio de Filosofía*, núm. 2. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1995. pp. 51-65.

Sánchez Meca, Diego, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Barcelona, Anthropos, 1989.

Santiago Guervós de, Luis Enrique, *El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica*, en *Escritos sobre retórica*. Madrid, Editorial Trotta, 2000.

Savater, Fernando, *Nietzsche*. México, Aquesta Terra Comunicación / UNAM, 1993.

Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación. I y II*. Trad. de Virgilio Ortega, Barcelona, Ediciones Orbis, 1985.

Sloterdijk, Peter, *El pensador en la escena. El materialismo de Nietzsche*. Trad. de Germán Cano, Valencia, Edición Pre-textors, 2000.

Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. de Óscar Cohan. México, FCE, 1980.

Vaihinger, Hans, *La voluntad de ilusión en Nietzsche*. Trad. de Teresa Orduña, Madrid, Editorial Tecnos, 1990.

Valadier, Paul, *Nietzsche y la crítica al cristianismo*. Trad. de Eloy Rodríguez Navarro, Madrid, Editores Cristiandad, 1982.

Vattimo, G. *El fin de la modernidad*. Trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Editorial Gedisa, 1990.

-----, *El sujeto y la máscara*. Trad. de Jorge Binagui, Barcelona, Ediciones Península, 1989.

-----, *Introducción a Nietzsche*. Trad. de Jorge Binaghi, Barcelona, Península, 1987.

-----, y otros. *En torno a la posmodernidad*. Trad. dirigida por Andrés Ortiz-Osés, Barcelona, Anthropos, 1991.

Vermal, Juan Luis, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Barcelona, Anthropos, 1987.

Voltaire, *Diccionario filosófico*, Tomo II. Trad de Ana Martínez Arancón, Madrid, Ediciones Temas, 2000.

